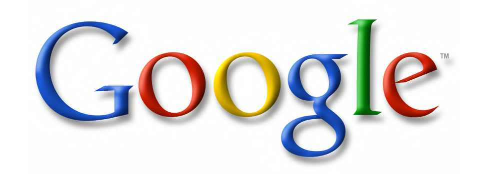
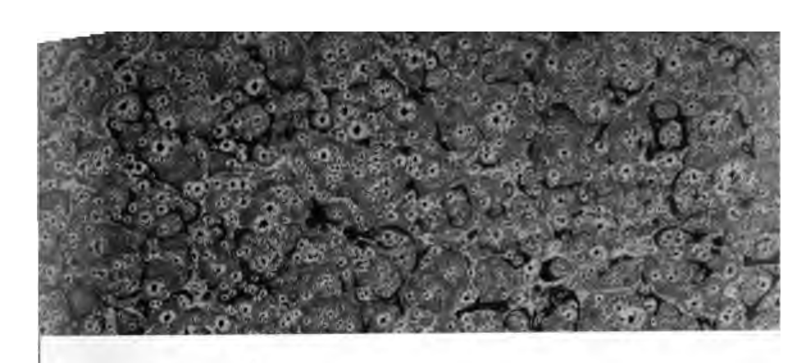
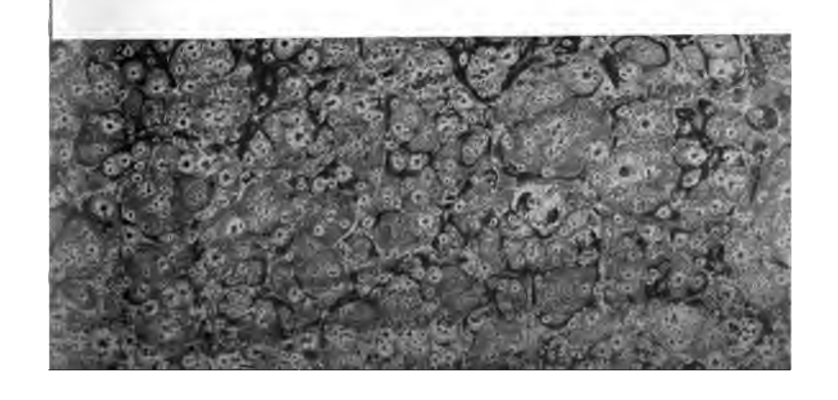







TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA



ESSAIS

DE PHILOSOPHIE,

DE POLITIQUE ET DE LITTÉRATURE.

I.

Cet ouvrage se trouve aussi, à Berlin,

CHEZ DUNCKER et HUMBLOT.



A. PIHAN DELAFOREST,
IMPRIMEUR DE LA COUR DE CASSATION.

ESSAIS

DE PHILOSOPHIE,

DE POLITIQUE ET DE LITTÉRATURE.

PAR

FRÉDÉRIC ANCILLON,

DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES ET BELLES-LETTRES DE PRUSSE.

TOME PREMIER.

PARIS,

GIDE, RUE SAINT-MARC, N° 20.

A. PIHAN DELAFOREST, RUE DES NOYERS, N° 37.

1832.

I. PHILOSOPHIE.

PRÉFACE

CONTENANT UN PARALLÈLE ENTRE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE ET LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE.

L'ALLEMAGNE offre un phénomène aussi rare que frappant. Il n'y a jamais eu de véritable unité politique dans ce vaste et magnifique pays; et sous ce rapport, si l'on veut, les Allemands n'ont jamais été une nation; mais il y a toujours eu chez eux une grande unité dans la marche des sciences et dans la couleur dominante de la littérature, et les Allemands ont toujours été et sont encore une nation, sous le rapport du génie national; génie dont il serait également difficile de méconnaître et d'effacer les caractères distinctifs, et qui tient en partie à une origine commune, mais surtout à l'influence toute puissante, d'une langue-

mère, riche, variée, flexible, qui se doit tout à elle-même, qui recèle dans son sein des trésors secrets, et qui, malgré le degré de perfection auquel elle est parvenue, est encore susceptible d'un perfectionnement indéfini.

Aussi, quoique l'Allemagne et la France se touchent, et quelque nombreuses et diverses qu'aient été les relations des deux peuples qui les habitent, rien ne se ressemble moins que la littérature française et la littérature allemande; rien surtout de plus opposé que la philosophie des deux nations. Chez l'une, l'expérience est sur le trône, chez l'autre, la raison pure. Leurs moyens diffèrent ainsi que leur but, et comme elles partent d'un point différent, elles ne peuvent pas se rencontrer dans les conséquences, ni arriver aux mêmes résultats.

La philosophie cartésienne, long-temps dominante en France, plus tard ensevelie dans un injuste oubli, n'avait jamais pris racine en Angleterre. Bacon, dont la méthode et les principes sont admirables pour faire avancer les sciences physiques, mais qui ne sauraient conduire à la vérité dans le monde intellectuel, était l'oracle de sa patrie. Locke outra ses principes, qui n'étaient déja que trop exclusifs, et Condillac qui naturalisa cette philosophie en

France, exagéra la doctrine de Locke. Condillac prenant l'occasion de tout pour la cause de tout, a placé dans la sensation la source unique de nos connaissances, et s'est imaginé qu'en analysant le secret du langage il découvrirait la nature intime et mystérieuse de la pensée. Depuis lui l'empirisme le plus absolu et le plus exclusif a été la seule philosophie qui ait trouvé grace en France. On n'a vu la réalité et la certitude que dans l'expérience; on a cru que les notions et les principes ne pouvaient être autre chose que des sensations élaborées, épurées, métamorphosées, généralisées; on n'a connu que deux moyens de parvenir à la vérité, les observations et les expériences, et le chef-d'œuvre de la science a paru être de constater et de ratifier les arrêts du simple bon sens [1].

Au contraire, le rationalisme a toujours été la philosophie favorite des Allemands, surtout depuis que le génie éblouissant de Leibnitz eut donné une forte impulsion aux esprits, par ses

---

[1] Depuis quelques années d'excellens esprits et des écrivains du premier mérite, tels que Maine-Biran, Romiguières, De Gerando et surtout Royer-Collard ont modifié ou combattu l'empirisme de Condillac, et ont tâché de donner une nouvelle direction aux idées.

idées neuves, hardies, originales sur l'univers. C'est dans la raison seule qu'on a été chercher ses principes; on l'a interrogée pour juger l'expérience; mais donnant dans l'excès opposé à celui que l'on combattait, on a abusé de la raison.

En Allemagne aujourd'hui, le ton dominant de la philosophie est de mépriser l'expérience, de ne voir en elle qu'une suite de phénomènes variables, passagers, dépendans les uns des autres, qui n'offrent aucune espèce de réalité, et qui ne peuvent, vu leur dépendance continuelle de quelque chose d'antérieur à eux, servir de base et de point d'appui aux connaissances humaines. Selon l'esprit des nouveaux systèmes, il n'y a de vérité que dans l'unité; l'unité ne peut se trouver que dans une existence absolue et inconditionnelle: la raison seule peut la saisir, et elle la saisit en elle-même, par une espèce d'intuition intellectuelle, dégagée de tout alliage. La vraie philosophie est la science du tout; cette science consiste dans celle de l'unité absolue qui se manifeste sous les formes variées et innombrables des différens êtres. Ces êtres eux-mêmes n'existent pas réellement. Ce ne sont que des apparences liées ensemble, qui se supposent les unes les

autres, qui donnent naissance à une multitude de rapports, et par conséquent d'idées relatives; mais toutes ces idées relatives vont se perdre dans l'absolu; lui seul en est le principe et la clef, il les fait paraître et disparaître; il leur donne une réalité trompeuse, lui seul a la véritable.

Dans l'empirisme français, la faculté de sentir est la seule source de nos connaissances; dans la nouvelle philosophie allemande, la seule faculté de connaître est la raison. Dans la première, en partant de ce qu'il y a de plus individuel, on s'élève par degrés aux idées, aux notions générales, aux principes; dans la seconde, on commence par ce qu'il y a de plus général, par l'universel même, et l'on descend aux êtres individuels et aux cas particuliers. Là tout ce qu'on voit, ce qu'on touche, ce qu'on sent, est seul réel; ici il n'y a de réel que ce qui est invisible et purement intellectuel. Dans l'un de ces systèmes, la science ne consiste que dans la connaissance des êtres finis, et l'on conclut du fini à l'infini; dans l'autre, il n'y a de science, que la science de l'infini, et les êtres finis ne sont que des limitations de l'infini qui dérivent et naissent de son sein, et que l'on ne saurait comprendre, qu'après l'avoir compris

lui-même. Pour les philosophes empiriques, l'univers n'est qu'un ensemble de rapports, et toutes les idées sont relatives; pour les philosophes qui n'invoquent et ne consultent que la raison, l'univers n'est qu'un reflet de l'absolu; l'idée de l'absolu est la seule qui ait de la réalité.

Ces deux genres de philosophie présentent tous deux une pétition de principe, et l'on y pose en fait ce qui est en question. Non-seulement l'empirisme suppose que tout dans l'économie spirituelle de l'homme dérive de la sensation, mais encore il admet qu'il y a de la réalité dans le monde sensible et dans les sensations; le rationalisme part de l'idée qu'il existe une raison pure, indépendante, qui produit par elle-même et sans aucun concours étranger la réalité, et que cette réalité consiste uniquement dans ce qui est un et absolu.

Les deux systèmes résultent tous deux de l'exagération d'une idée vraie. Comme ils procèdent par voie d'exclusion, ils ne sont vrais qu'à moitié; ils sont vrais dans ce qu'ils admettent, et faux dans ce qu'ils rejettent. Tout commence par la sensation, ou tout paraît commencer par elle, mais de là il ne s'ensuit

pas que tout résulte d'elle, ou que même tout consiste en elle. L'activité propre et intérieure de l'ame entre pour beaucoup dans le travail qui produit nos représentations, nos sentimens, nos idées; la raison recèle des principes qu'elle n'emprunte pas du dehors, qu'elle ne doit qu'à elle-même, mais que les impressions des sens sollicitent à sortir de leur obscurité, et qui, bien loin de devoir aux sensations leur origine, servent à les apprécier, à les juger, à les employer. Mais on aurait tort d'en conclure qu'il n'y a de certitude que dans la raison, que la raison peut seule saisir le mystère des existences et la nature intime des êtres, et que l'expérience n'est qu'une vaine apparence, dénuée de toute espèce de réalité.

Ce n'est pas au bon sens qu'il faut en appeler dans les questions de cet ordre. Le bon sens consiste à vivre au milieu du monde sensible et dans le monde de ses représentations; à les voir, les juger, les employer, sans demander si elles nous donnent la réalité, sans se douter même de la possibilité de cette question. Le bon sens est aussi un fait, la philosophie tâche de saisir sa nature et de l'expliquer. Il ne faut jamais prendre le fait pour la raison du fait, et il ne faut jamais que la raison du fait consiste

à nier son existence, ni qu'elle soit incompatible avec lui.

Il sera toujours vrai de dire que des êtres doués de telles et telles facultés, voient, jugent, expliquent le monde sensible ou phénoménique de telle ou telle manière; le bon sens sera toujours le bon sens, mais le bon sens n'expliquera jamais pourquoi il opère de cette manière plutôt que d'une autre, ni ce qu'il acquiert ou possède en opérant ainsi.

Placé entre la France et l'Allemagne, appartenant à la première par la langue dans laquelle je hasarde d'écrire, à la seconde par ma naissance, mes études, mes principes, mes affections, et, j'ose le dire, par la couleur de ma pensée, je désirerais pouvoir servir de médiateur littéraire ou d'interprète philosophique entre les deux nations; mais ce beau rôle suppose une réunion de qualités qui me manquent. Au défaut des titres qui seuls peuvent justifier une entreprise pareille et en assurer le succès, simple citoyen de la république des lettres, j'ai le droit de voter dans les grandes questions qui l'occupent, et de motiver mon opinion.

Les Essais que j'offre au public sont bien loin de présenter l'ensemble d'un système; cependant le lecteur attentif découvrira facile-

ment l'identité des principes qui y règnent et qui les ont dictés. Selon moi, toutes les recherches que nous faisons sur la certitude et la réalité, vont se rattacher et aboutir finalement au fait primitif de la conscience de nous-mêmes. Il ne nous est pas donné d'aller au-delà, ni de nous élever au-dessus de nous-mêmes dans un sens strict et rigoureux. Ce fait primitif nous offre l'union mystérieuse mais incontestable du visible et de l'invisible, du conditionnel et de l'absolu, de ce qui est éphémère et de ce qui est éternel, du fini et de l'infini. La conscience du moi est le point central dans lequel les deux mondes se lient, se distinguent en se confondant l'un avec l'autre, et se confondent en se distinguant l'un de l'autre, sans que nous puissions les séparer entièrement, ni déterminer avec précision ce qui appartient à chacun d'eux.

Là commence un abîme : il faut le respecter! Vouloir se tirer de ces difficultés en niant l'existence du fini ou celle de l'infini, ce serait trancher le nœud par un acte arbitraire et violent; ce serait se renier soi-même, et nier l'univers, ce serait tomber dans un matérialisme grossier ou dans un idéalisme mystique. Vouloir développer la nature de l'infini et expliquer comment il enfante les êtres finis, c'est vouloir

comprendre Dieu et la création, ou plutôt c'est dans le délire de ses pensées, se constituer Dieu, et créer l'univers.

La vraie philosophie est plus modeste. Il faut se résigner à sa condition d'homme, et prendre l'esprit de son état. Cette condition détermine notre place, entre le monde intellectuel et le monde sensible, entre l'infini et le fini, entre l'être absolu et l'être relatif. Le moi est le point de départ de toute philosophie; l'être absolu est son point d'arrêt et son dernier terme; les sens nous font connaître les objets finis; la raison nous annonce et nous révèle l'infini. Il ne faut pas croire que le monde sensible soit l'univers, ni que tout se réduise à des sensations; il ne faut pas augurer trop de la raison, et, après en avoir abusé pour détruire tous les êtres sous le nom d'apparences et de phénomènes, s'imaginer qu'elle trouvera en elle-même, et en elle seule, la réalité. On ne peut pas concevoir l'existence des êtres finis sans admettre l'infini, mais on doit encore moins se flatter de concevoir l'infini, et c'est se jouer de soi-même que d'employer cette notion à s'anéantir. En se concentrant dans le monde sensible sans admettre ni même soupçonner rien qui soit au-dessus ou au-delà de lui, on croit tout comprendre, et l'on

ne comprend rien ; on croit tenir quelque chose, et tout vous échappe. Les idées du monde intellectuel, seules éternelles, et répondant seules aux êtres réels, offrent aussi seules à la raison humaine un point fixe et immuable. En méprisant le monde sensible, et en le regardant comme une vapeur sans consistance, on s'ôte les moyens de saisir les idées intellectuelles et de les appliquer ! Faute d'un corps et de traits, elles-mêmes s'évanouissent ou se volatilisent. Elles ont besoin d'être liées à quelque chose de sensible ; elles demandent des formes et des types pour agir sur nous.

La différence qui se trouve entre la philosophie française et la philosophie allemande, relativement aux principes et à la solution du problème de l'origine et de la réalité de nos connaissances, devait avoir une grande influence sur la philosophie des mœurs chez les deux nations, et cette influence est frappante et sensible. En France, depuis Helvétius qui a ramené toute la théorie des mœurs aux plaisirs des sens, on a divinisé l'égoïsme sous le nom de l'amour du bonheur, la base et le principe moteur de la morale. La raison n'a eu d'autre office que de calculer les élémens du bonheur, et les sensations ont fourni ces élémens. Ainsi

on a placé la santé dans la maladie, on a essayé de consulter cette dernière pour connaître l'autre, l'on a vu dans l'obstacle au bien, la source du bien; dans l'éternel ennemi de toute vertu, le principe de la vertu. Mais du moment où, s'arrachant aux impressions des objets matériels, et plongeant dans la profondeur de l'ame, on y a saisi les lois de la raison, et les idées éternelles qui la constituent, on a dû découvrir entre elles des idées directrices de la volonté, absolues, universelles, immuables, les idées de droit et d'obligation qui seules peuvent nous apprendre en quoi consiste la perfection de la nature humaine, et qui seules peuvent nous y conduire. C'est ce qui est arrivé en Allemagne; la morale y a pris un caractère de pureté, d'élévation, de majesté sévère, qu'elle n'aurait jamais dû perdre, car c'est celui de la morale chrétienne. Pour lui conserver toute sa beauté, il fallait unir, comme le christianisme, la règle et l'amour pur, et voir dans ce dernier le principe vivifiant du perfectionnement de l'homme. On l'a peut-être trop négligé, on y revient aujourd'hui; la loi dans son inflexible rigueur, commandant et forçant l'obéissance, ne nous offre pas, dans toute son étendue, l'idéal de la nature humaine; elle ne

nous en présente qu'un côté, l'idéal demande le développement harmonique de toutes les facultés de l'homme, la perfection de l'homme tout entier. C'est ce principe qui m'a guidé, et je n'ai perdu aucune occasion d'en faire sentir l'importance et la fécondité.

Tous les principes se tiennent : le vrai, le bon, le beau ne sont que différentes manières d'envisager l'homme, ou différens points de vue de la nature humaine; il règne entre eux une liaison intime, et la théorie du beau, comme celle des mœurs, se ressent toujours de la direction que prennent chez une nation les idées métaphysiques. Les Français, toujours fidèles à l'expérience, ont abstrait leurs notions de la poésie et de l'éloquence, des ouvrages les plus éminens que leur offrait dans chaque genre leur littérature; et comme cette littérature véritablement nationale, présente des chefs-d'œuvre de noblesse et d'élégance, de correction et de pureté de goût, qui ne laissent rien à désirer pour le fini du travail, en prenant ces modèles pour guides, il s'est formé en France d'excellens critiques. Les observations et les remarques de détail des Batteux, des Clément, des Fréron, des Marmontel, et surtout de La Harpe, prouvent une justesse d'esprit,

une délicatesse de tact, une sagesse de goût qu'il serait difficile de surpasser, qui ont accéléré les progrès de l'art, et qui doivent faire chérir l'étude de ces Aristarques, et respecter leurs décisions. Admirables dans les applications de détail, il s'en faut bien qu'ils le soient autant dans les idées générales; lorsqu'ils ont voulu rendre raison des plaisirs de l'esprit et de l'imagination, ils sont restés à la surface de l'ame, et n'ont pas creusé assez avant pour y découvrir les principes générateurs du beau et du sublime. Empruntant de ce qui existait autour d'eux, l'idée de ce qui peut et doit se faire, ils ont rétréci le champ des arts, et, resserrant les notions de poésie et d'éloquence, ils ont dédaigné de connaître les littératures étrangères, ou du moins ils n'ont pas su les apprécier et les juger sainement.

En Allemagne, surtout depuis l'immortel Lessing qui a fait une véritable révolution dans le goût et la littérature, et qui joignait à un beau génie un esprit éminemment philosophique, ceux qui se sont occupés des principes du beau et de la théorie de nos plaisirs, ont choisi un point de vue plus élevé que celui des critiques français. Ils sont partis des notions générales d'art, de poésie, d'éloquence, et ont

cherché la racine commune à toutes ces notions dans la nature de l'ame, et de là sont descendus aux différentes branches ou aux différens genres. C'est dans les lois générales de l'action combinée des sens, de l'imagination et du jugement que doivent se trouver les sources du plaisir désintéressé que les arts nous donnent. De cette source naissent les règles du goût universel et absolu, et les déviations apparentes de ces règles qu'on désigne par le nom de goût national. Il vaut mieux suivre cette marche que de remonter des ouvrages existans à l'idée de certains genres de composition, et de ces genres aux préceptes qui leur sont appropriés. La première de ces méthodes paraît moins arbitraire que la méthode opposée; elle ne présente rien de conventionnel, elle étend la sphère de nos jouissances, et nous met en état de goûter, de comprendre, de juger la littérature de tous les siècles, et celles de toutes les nations, à quelque distance l'une de l'autre qu'elles soient placées. Sans doute à cette hauteur d'où l'on embrasse un vaste horizon, où, tout en jouissant du présent, on s'identifie avec le passé, et l'on pressent et espère de l'avenir des créations d'un genre nouveau, les détails échappent, ou du moins il est difficile de les traiter avec un succès

égal à celui des critiques français. Aussi la philosophie des arts en Allemagne s'occupe-t-elle plus des idées générales que des détails, des masses que des nuances, et les ouvrages de l'art en Allemagne brillent plus par la hardiesse du dessin, par la richesse du plan, par le mérite des grandes parties de l'ouvrage, que par le fini de l'exécution et la perfection de chaque trait.

Des recherches sur le beau, quelque heureuses qu'on les imagine, ne valent pas une seule beauté de l'art : il vaut mieux produire des êtres vivans que de les disséquer. Quiconque pourrait former une nouvelle plante sans le concours de la nature serait bien supérieur à celui qui en ferait une analyse exacte. On peut juger d'après cela qui mérite la préférence, d'un grand poète et d'un artiste, ou d'un métaphysicien de l'art; mais des recherches sur le beau ont cependant leur prix, comme celles de l'anatomie comparée; elles répandent du jour sur la vie morale et spirituelle de l'homme, comme les autres en répandent sur la vie animale. On doit d'autant moins craindre les discussions souvent subtiles de la philosophie des arts, qu'elles n'empêcheront jamais le génie d'enfanter des ouvrages qui portent son em-

preinte. Il a existé avant elles; il existera encore après elles; il est la force créatrice du monde intellectuel, immortel comme la nature, et, comme elle, indépendant de tous les systèmes.

Toutes ces réflexions tendent à faire connaître l'esprit dans lequel j'ai composé ces Essais, et dans lequel il serait à désirer qu'ils fussent lus. Cherchant mes principes dans le monde intellectuel, sans renier le monde sensible, trouvant dans le moi, le fini et l'infini, l'existence individuelle et l'existence absolue, j'ai tâché, dans les Essais sur le Scepticisme, sur le premier Problème de la Philosophie, sur la Notion de l'Existence, sur la Philosophie de la Nature, sur l'Unité, etc., etc., etc., de combattre ceux qui anéantissent l'un des termes de toute science, en refusant la réalité, tantôt au fini, tantôt à l'infini, et qui s'enlèvent ainsi le moyen ou le but, l'un des deux pôles de la science humaine. La raison n'est pas l'expérience, l'expérience n'est pas la raison; toutes deux se réunissent dans la conscience du moi, toutes deux vont aboutir à l'absolu. J'ai placé l'Essai sur l'idée et le sentiment de l'infini en tête des Essais qui roulent sur des matières morales et sur la nature de la poésie et de l'élo-

quence, parce qu'on ne saurait parler de la perfection de l'homme ni de celle des arts, sans parler de l'idéal, et l'idéal tient par tous les points à l'infini : sans Dieu et sans religion, il n'y a de grandeur, de dignité, de beauté nulle part.

On ne saurait revenir trop souvent sur les matières intéressantes de la philosophie, et c'est sous ce point de vue que je publie ces Essais qui ne renferment aucune découverte. Comment disputer aux travaux et aux mouvemens des philosophes toute espèce d'utilité, s'ils empêchent la stagnation qui résulterait d'un repos parfait et absolu?

Quelques-uns de ces Essais ont été lus dans les séances publiques que l'académie de Berlin consacre tous les ans, le 24 janvier, à la mémoire de Frédéric II. On ne doit donc pas être étonné que j'y parle de lui. En rappelant le souvenir de ce grand homme, j'ai compté sur l'intérêt et l'indulgence des étrangers, et sur la reconnaissance de mes concitoyens.

TABLEAU ANALYTIQUE

DES DÉVELOPPEMENS

DU MOI HUMAIN.

> Nous connaissons la vérité, non-seulement par raisonnement, mais aussi par sentiment et par une intelligence vive et lumineuse. Et c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes. Les principes se sentent, les propositions se concluent; le tout avec certitude, quoique par différentes voies.
>
> *Pensées de Pascal.*

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONSCIENCE DE SOI.

Par les sens extérieurs, nous saisissons les objets extérieurs; par le sens interne, nous apercevons ce qui se passe au-dedans de nous.

Ce n'est même que par le sens interne que nous saisissons tout ce qui est extérieur à nous. Car nous ne pouvons saisir le monde extérieur qu'en tant qu'il se réfléchit dans notre inté-

rieur; et c'est par les intuitions et les sensations qu'il nous donne, que nous l'apercevons. On nomme ce sens interne, la conscience de soi; par lui, l'existence en nous et hors de nous, nous est révélée; par lui, nous nous distinguons nous-mêmes de tous les phénomènes qui se passent en nous et hors de nous.

C'est un pouvoir bien incompréhensible que la conscience de nous-mêmes. Par elle, nous fixons dans leur course rapide, tous les faits et toutes les actions qui se passent en nous; nous les distinguons les uns des autres; et comme ces faits se succèdent avec régularité, nous les rangeons d'après certaines lois.

De là résulte une science qui comprend la totalité des phénomènes du sens interne. Nos représentations, nos intuitions, nos sensations, les notions, les désirs, les actions, forment une chaîne continue. Cette chaîne est portée par quelque chose d'invisible, qui réunit en soi tous ces différens phénomènes. Ce *je ne sais quoi* d'invisible, qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien, nous le nommons ame, et la science qui nous enseigne ce qui se passe dans l'ame, nous l'appelons *psychologie*.

En étudiant cette sceince pour tâcher de con-

naître l'ame, nous ne pouvons, ni ne voulons pénétrer son essence; mais nous la considérons comme un fait permanent qui est le fondement, ou du moins la condition première, de tous les phénomènes transitoires et passagers. Cette science est modeste dans sa marche comme dans ses prétentions, car elle ne consiste que dans l'aperception et dans la liaison des faits; mais elle est la plus importante de toutes. Nous ne connaissons la nature extérieure que par le moyen de l'ame; il faut donc savoir avant toutes choses *comment* l'ame connaît, et *cè* qu'elle peut connaître. L'homme est la mesure de tout; il est l'échelle à laquelle il rapporte tout; l'essentiel est de se faire une juste idée de cette mesure et de cette échelle.

Cette science est aussi difficile qu'elle est importante. La psychologie est bien plus délicate à traiter que la physique. Les phénomènes de l'ame sont beaucoup plus compliqués que ceux de la nature. L'ame est dans un flux et reflux continuel où il est difficile d'arrêter et de fixer une représentation; quelque mobile et variable que soit la nature, elle ne l'est pas au même degré. Chaque état de l'ame n'est qu'un moment indivisible; il n'y a pas deux états, ni deux momens qui se ressemblent, et on ne

saurait reproduire dans sa pureté et dans son intégrité, un moment de la vie de l'ame, ou du moins s'assurer de son identité avec un autre moment. Les états de la nature se ressemblent davantage; les caractères spécifiques et génériques y dominent, chez les différens êtres, sur les différences individuelles. Chez l'homme, c'est tout le contraire. On peut reproduire certains phénomènes de la nature, on peut les modifier à volonté pour faire sur eux des expériences; on ne saurait dire avec vérité la même chose de l'ame. D'ailleurs la première partie de notre vie s'écoule sans que nous sachions nous observer, faute d'attention réfléchie; la seconde se passe, sans que nous voulions nous observer. La vie extérieure est trop agréable, pour que l'ame s'en sépare, et fasse de fréquens retours sur elle-même. A l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir, et deviennent même dominans, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits, et il nous est impossible de reprendre notre vie par ses commencemens, et de découvrir *comment* nous sommes devenus ce que nous sommes. Et alors même, dans les momens où l'ame est émue et vivement affectée, soit de plaisir, soit de peine, nous ne pouvons pas nous observer, parce que

nous sommes trop près des phénomènes, ou plutôt parce que, s'identifiant avec nous, ils nous absorbent. Nous sommes alors tout entiers en lui, et nous ne pouvons nous en détacher par la pensée. Quand les affections de la sensibilité sont affaiblies ou calmées, et que nous sommes rendus à nous-mêmes, nous ne pouvons plus juger de l'état précédent, parce que nous ne pouvons ni le reproduire, ni nous y replacer.

Ainsi notre vie s'écoule, dans le sens philosophique, comme l'eau d'un fleuve, sans qu'il nous en reste quelque chose. Nous sommes entraînés, perdus, engloutis dans notre vie; rarement nous nous voyons vivre. Ce n'est pas à sa source que nous prenons la vie, que nous l'observons d'un œil attentif, et que nous la suivons, en nous distinguant d'elle, et en côtoyant en quelque sorte sa rive; le plus souvent nous ne la considérons que dans les points les plus voisins de son embouchure, où elle va se perdre dans l'océan des existences. Aussi ne possédons-nous que des fragmens de notre vie, et n'avons-nous que des morceaux de nous-mêmes. Le *moi*, qui tient à la mémoire, et qui consiste dans le sentiment de notre identité, avec tous les évènemens de la vie, et tous les

états de l'ame, s'affaiblit et s'efface de plus en plus; il naît assez tard, il cesse de bonne heure, et dans le temps même de sa plus grande force, il présente toujours beaucoup de lacunes. Le *moi* de la réflexion, qui consiste à se distinguer de tous les évènemens de la vie, et de tous les états de l'ame, et à séparer la part du spectateur du spectacle qu'il se présente à lui-même, ne se forme jamais dans un grand nombre d'hommes, se forme tard et lentement dans ceux même qui pensent et réfléchissent, et ne se montre que par intervalles.

Cependant l'homme s'est aperçu de bonne heure, quoique confusément, de ce pouvoir qu'a l'ame de réfléchir, à ses propres yeux, comme une glace fidèle, et le monde extérieur, et ce qui se passe en elle-même. Cette conscience de nous-mêmes, ce pouvoir mystérieux qui, nous permettant de nous séparer des objets sensibles, de toutes nos représentations, et de toutes nos actions, nous fait en quelque sorte saisir l'existence pure, la base de toute science et de toute philosophie. On n'en a pas tiré tout le parti possible; et il y a encore de grandes découvertes à faire dans ses profondeurs magiques, et au moyen de son activité propre et spontanée. Mais si tout ce que nous sommes, et

tout ce que nous pouvons connaître, ne flotte pas en l'air, et si la vie est quelque chose de plus qu'une chambre obscure, c'est uniquement à ce pouvoir et à l'attention qu'on lui a donnée, que nous le devons.

Nous tâchons de suppléer à ce qui nous manque toujours, même sans qu'il y ait de notre faute, pour posséder toute l'histoire de notre vie, en observant avec la plus grande attention possible, le développement des enfans.

Ce pouvoir par lequel l'ame s'aperçoit elle-même, et peut s'observer attentivement, est le plus incompréhensible. L'ame est la rétine invisible où le monde visible et le monde invisible viennent se présenter. Dans le phénomène de la vision on a peine à comprendre comment l'on voit, parce qu'on n'est pas placé devant la rétine ; mais on se tire de cette difficulté en disant que c'est l'ame qui voit à l'occasion de ce qui se passe sur la rétine ; et comme l'ame n'a aucun rapport à l'espace, la place qu'elle occupe est assez indifférente. Mais quand il s'agit de la rétine invisible, où se fait la vision intellectuelle, en disant : la rétine invisible a la conscience d'elle-même, on ne dit que ceci : la rétine se voit elle-même.

Le sentiment de l'existence, ou la perception

immédiate de l'existence, étant inséparable de l'existence même, la conscience de notre force doit avoir précédé le moi. Car le moi est plus ou moins le sentiment d'un rapport, soit celui de notre force à d'autres forces qui nous la font sentir par leur différence ou leur antithèse même, soit celui de notre force à certaines modifications de cette force, qui vont et viennent, et n'ont rien de permanent. Ce sentiment doit même appartenir à l'animal, à qui d'ailleurs toute espèce de moi paraît étrangère; car les liaisons d'imagination et de mémoire, qui font que l'animal agit aujourd'hui comme un être qui a été affecté hier de telle ou telle manière, n'ont rien de commun avec le moi réfléchi. L'enfant doit aussi avoir ce sentiment avant que l'action des objets extérieurs lui ait donné la conscience de soi.

Il y a donc deux sortes de *moi*; le moi *direct* et le moi *indirect*. Le premier constitue proprement la personnalité; c'est la conscience de la force, de la force sensible, intelligente, active. Elle ne serait pas ce qu'elle est, elle n'existerait pas, si elle ne sentait pas son existence immédiatement. Le moi indirect n'est déja plus la personnalité pure; c'est le moi sensitif ou le moi réfléchi. L'un résulte du mélange de la

conscience de soi avec la conscience d'une représentation, l'autre d'une opération de la réflexion par laquelle je sépare et je distingue l'objet de la représentation, et la représentation même, du sujet qui l'éprouve. Je vois les deux premiers comme successifs et variables; le dernier seul est permanent.

Il y a dans toutes les langues des termes qui viennent à l'appui de cette assertion : que nous avons le sentiment direct de l'existence, que ce sentiment n'est autre chose que la conscience de la force, et que cette conscience est différente de celle des qualités ou des effets de la force. Dans toutes les langues il y a des *substantifs*. Qu'est-ce que le substantif exprime, si ce n'est le lien invisible et mystérieux qui réunit toutes les qualités que les *adjectifs* expriment? En apparence les adjectifs épuisent l'être, surtout si je commence par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont communes avec d'autres, et que je finisse par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont particulières. L'être n'est rien sans eux, et dans leur totalité ils semblent exprimer l'être tout entier; cependant nous ne pouvons nous défendre de l'idée que l'être est encore quelque chose de différent de ses attributs.

D'où vient cette idée, en apparence si bi-

zarre, si singulière, et cependant si ineffaçable? Ne serait-ce pas du sentiment de la force qui constitue notre être, que nous sentons différente de toutes nos actions, qui ne sont que des effets de la force, et de toutes nos facultés, qui ne sont que des modifications de la force, ou des tendances particulières de la force? Ne pouvant nous séparer du sentiment de la force, sentant à chaque instant sa réalité, nous la projetons hors de nous, et donnons à chaque être une force qui est, non-seulement le support, mais le principe de ses qualités et de ses effets.

Nous n'avons sans doute qu'un sentiment confus, et une représentation confuse, de ce moi direct, ou de l'existence de la force; mais elle n'en a pas moins de réalité. Les représentations confuses en général sont celles où les objets agissent sur l'ame sans que l'ame réagisse sur les impressions, ou du moins sans qu'elle réagisse sur elles avec une sorte de vivacité et d'énergie. Les représentations claires sont au contraire celles où nous réagissons sur elles, de manière que la réaction est égale à l'action. Or du moment où nous voulons réagir sur le moi direct, et sur le sentiment de l'existence de la force, le moi devient indirect, nous lui opposons quelque chose qui n'est pas lui, nous le distin-

guons des objets, ou de nos représentations; et alors le sentiment de l'existence pure, de la force pure, s'évanouit pour faire place à celui de l'existence comparée.

C'est parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, qu'elle paraît faire ressortir la personnalité et la mettre en saillie. Au contraire le sentiment peut quelquefois paraître l'affaiblir et l'effacer. Quand la raison saisit les grandes et éternelles idées de l'absolu, de l'invisible, de l'infini, d'où toutes les autres partent, et auxquelles toutes les autres aboutissent, elle ressemble au sentiment, enlève en quelque sorte l'homme à lui-même, et l'empêche de se distinguer de l'univers.

Il est incontestable que dans ces momens la personnalité de la force de l'homme se perd en quelque sorte dans la force universelle; et ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce sont précisément les momens de la plus grande force intellectuelle, où elle agit et opère au plus haut degré. Ainsi, dans une méditation profonde, dirigée sur les objets les plus sublimes, sur Dieu et sur l'univers, l'ame ne se distingue pas de ces objets; elle y est absorbée et comme anéantie. Ainsi, dans l'espèce de ravissement ou d'extase, où les arts et les affections vives et profondes

jettent l'ame, on s'oublie, on se perd de vue, on s'abîme dans le vague.

Nous n'avons la conscience que de nos représentations; elles seules nous font connaître l'existence et les qualités des objets. Car nous ne sommes jamais en rapport direct avec les êtres; la représentation est toujours médiatrice entre eux et nous. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait qu'ils fussent nous et que nous fussions eux, ce qui est impossible. Berckelei en a conclu que les choses n'existent qu'autant qu'elles sont représentées et perçues, et parce qu'elles le sont. Mais c'est trancher la question, et non la résoudre; c'est confondre l'existence des objets avec la connaissance, ou avec le sentiment de l'existence. Tout ce qui est aperçu, n'existe pas; tout ce qui existe, n'est pas aperçu. Quand l'imagination enfante des combinaisons dont nous avons la perception, nous ne leur attribuons pas une existence différente de la perception même. Au contraire, quand nous avons cessé d'apercevoir un des objets que les sens extérieurs nous transmettent, ou avant que nous en ayons reçu la perception, nous lui attribuons encore l'existence. C'est cette différence entre nos perceptions qu'il s'agit d'expliquer dans le système où l'on fait de

l'existence et de la perception des synonymes.

Dans les combinaisons de l'imagination, tout dépend tellement de nous, que nous sentons pouvoir en faire tout ce que nous voulons. Dans les perceptions des sens, au contraire, nous sentons qu'il ne dépend pas de nous d'avoir telle impression plutôt que telle autre, de recevoir des impressions, ou de n'en pas recevoir. Supposé que le corps, les sens, les objets en rapport avec eux ne soient plus aperçus par nous, si l'imagination nous donnait encore des perceptions, nous leur attribuerions peut-être la réalité; parce que nous ne les opposerions plus à un *je ne sais quoi*, de tout différent d'elles, qui se trouve dans les perceptions des sens.

En quoi consiste cette différence? C'est là le point litigieux. Il faut la faire disparaître, et elle renaît toujours des efforts que nous faisons pour la détruire; ou il faut l'expliquer par les principes de l'idéalisme, et l'on n'y est pas encore parvenu.

Anéantissez, par la pensée, les forces représentatives; pouvez-vous obtenir de vous-mêmes de croire qu'il n'existerait plus rien? Ne supposeriez-vous pas que le monde pourrait être *représenté*, s'il y avait des forces représentatives, c'est-à-dire qu'il y aurait tout ce

qu'il faut pour amener des représentations? Mais que faut-il donc de plus que cette force représentative? Ce qu'il faut, c'est ce qu'il y a d'inconnu dans les objets, ou sous les objets, c'est ce qui fait qu'ils pourraient être représentés, ce qui constitue leur existence indépendamment de la perception, et ce qui la prouve.

On peut donc douter avec raison que nous connaissions quoi que ce soit, de ce qui n'est pas nous; on peut même être convaincu que nous ne connaissons que nos intuitions et nos sensations, et que ni les unes ni les autres ne sont les êtres, et ne sont même conformes à eux. Nous ne pouvons pas prouver cette conformité, et nous pouvons tout aussi peu prouver le contraire. De là il ne résulte nullement, qu'il n'existe rien que des forces représentatives, mais il s'ensuit seulement que ces êtres sont différens de nos représentations.

La *matière*, ou les qualités que nous réunissons sous ce nom, peuvent n'exister que dans nos perceptions; mais de là on ne peut pas conclure qu'il n'y ait rien de différent de nous, d'indépendant de nous, qui, en rapport avec nous, nous donne ces perceptions.

Ainsi, dans l'unité du moi réfléchi, nous est donné comme un fait incontestable, quelque

chose qui n'est pas le moi. Le moi est ineffaçable et constant, et ce qui n'est pas moi renaît des efforts mêmes que nous faisons pour le détruire.

De ce que le moi suppose le non-moi, et de ce que sans le second, le premier ne peut pas s'apercevoir distinctement, et reste plongé dans un sommeil léthargique; de ce que le non-moi suppose le moi (car sans lui il ne pourrait pas être représenté), on a déduit deux systèmes, qui tendent à substituer *un* terme à *deux*, et qui sont également éloignés de la vérité. Tantôt faisant une attention exclusive au moi, on a nié l'existence du non-moi, et l'on a prétendu qu'il était une simple projection du moi; c'est l'*idéalisme*. Tantôt faisant plus d'attention au non-moi qu'au moi lui-même, comme à l'occasion et au principe excitateur du moi, on a prétendu que le moi lui-même n'était qu'un des effets du non-moi, une modification du corps; c'est le *matérialisme*. La dépendance du moi et du non-moi aurait dû prouver au contraire, que les deux termes du rapport existaient également, et avaient tous deux une existence distincte.

Malgré l'unité du moi, il se ramifie et se divise en autant de facultés différentes, qu'il nous présente d'opérations différentes et d'effets di-

vers. Il n'y a rien de plus incontestable que l'unité de l'ame d'un côté, et la variété des forces actives de l'autre. On ne peut nier ces faits, mais il est très difficile de les concilier; et à cet égard, on est tombé dans deux extrêmes également faux et également dangereux.

Les uns voyant que les opérations de notre ame commençaient toutes par la sensation, se liaient les unes aux autres, s'enchaînaient graduellement, et reproduisaient toujours, comme matière du travail de nos facultés, des élémens de sensations plus ou moins élaborés, ont prétendu que les facultés, et leurs opérations, ne différaient que par le degré, qu'il n'y avait qu'une seule faculté, et que c'était celle de sentir, qui dans ses développemens, prenait successivement les formes et les noms de l'abstraction, de la réflexion, du jugement et de la raison. C'est le système de Condillac et de ses nombreux sectateurs, qui n'ont pas vu qu'il y avait une prodigieuse différence entre la sensation et les combinaisons arbitraires de l'imagination, et un véritable abîme entre : *je sens*, et le jugement : *cela est;* ou entre les idées de genre et d'espèce qui servent aux opérations du jugement, et les principes qui sont la base ou le couronnement de la raison.

Pour réfuter ce système, il suffit de dire que tout commence dans l'homme par la sensation; mais que l'ame ayant une activité propre et spontanée, et des lois particulières, tout ne vient pas de la sensation.

Les autres oubliant que l'ame étant une filière, où travaillent successivement, mais d'après un plan uniforme, les différentes facultés, il ne fallait pas les séparer entièrement, bien moins encore les opposer l'une à l'autre comme inconciliables, ont tellement distingué les différentes facultés, qu'elles ont cessé d'être unies, et que l'ame n'a plus été qu'un étui, qui a contenu ces différens instrumens. Rien de plus dangereux que de vouloir confondre toutes les facultés en rapprochant peu à peu les extrêmes, et en les réunissant; rien de plus faux que de croire que les facultés agissent séparément, et qu'on peut les prendre chacune dans sa case, et les y replacer, comme si elles étaient des êtres distincts les uns des autres.

CHAPITRE II.

LES SENS.

La faculté sensitive est la faculté d'avoir des représentations à la suite d'une impression des sens.

Une représentation est toute espèce d'acte, ou toute espèce de modification de l'activité de l'ame, qui change momentanément son état.

On a souvent comparé l'ame à un miroir, qui réfléchit le monde sensible. Cette comparaison est vicieuse, parce que le miroir ne réfléchit pas le miroir à lui-même, mais à l'œil qui est placé hors de lui. Elle est encore fausse, parce que le miroir est passif, et que l'ame exerce toujours une action propre et spontanée, même sur les représentations qui lui viennent du dehors. On pourrait plutôt comparer l'ame à la harpe d'Éole, dont l'air fait vibrer les cordes; le son dépend en grande partie de la nature, de la longueur, du degré de tension de ces cordes qui exercent une espèce de réaction sur l'action de l'air. Mais il y a une sorte d'im-

perfection ou de malheur qui s'attache à toutes les comparaisons faites dans le dessein d'éclairer les objets, et non de les peindre. Pour que la comparaison de la harpe d'Éole eût quelque vérité, il faudrait que la harpe fût en même temps douée d'un organe qui lui permît d'entendre ses propres sons.

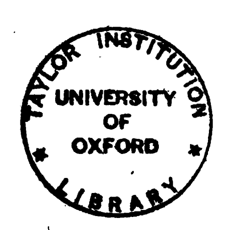
Les sens donnent à l'ame ou des intuitions, ou des sensations.

Une intuition est une représentation sensible que nous rapportons à l'objet qui la donne ou l'occasione, et qui nous sert à distinguer et à connaître ses qualités.

Le terme d'intuition est à la vérité emprunté du sens de la vue; mais nous pouvons aussi avoir des intuitions par l'entremise de tous les autres sens.

Une sensation est une représentation sensible que nous ne rapportons pas à l'objet, mais à l'ame elle-même, en tant que cette représentation l'affecte, agréablement ou désagréablement.

Tout commence dans l'ame par les sens; les intuitions et les sensations sont le premier principe ou la première occasion du développement. Les expériences journalières que l'on fait sur les enfans, mettent cette vérité hors de



toute espèce de doute. Mais il ne résulte pas de là que tout dans l'ame dérive des sens, et que toutes les idées prennent leur source dans les intuitions et les sensations. Ce serait supposer que l'ame n'est pas une force active, ou que cette force n'a ni qualités propres, ni caractère particulier, ni tendance marquée. Cependant cette force est *elle* et non autre; elle se distingue de tout ce qui n'est pas elle, par ses facultés et par ses besoins. Ce sont ces facultés et ces besoins qui décident de ses effets; son activité est soumise à des lois fixes et invariables, qui partent et s'élèvent de son propre sein. Les intuitions et les sensations sont la matière première sur laquelle s'exerce cette activité; elles tirent l'ame de son inaction, la font sortir de son obscurité; mais bien loin de créer tout en elle, elles ne peuvent en rien changer sa nature.

Bien moins encore serait-il vrai de dire que toutes les représentations de l'ame ne sont que des intuitions, ou des sensations élaborées, et que la pensée la plus déliée et la plus intellectuelle, n'est qu'une sensation passée à la filière. Ce système qui est celui de Condillac, ne rend raison de rien. Les notions de l'entendement, les principes de la raison, les lois de la volonté,

restent des énigmes inexplicables dans ce système; car on ne peut ni les faire disparaître en niant leur existence, ni concilier ce que ces produits de l'ame ont de nécessaire et d'universel, le caractère indélébile et tout ce qui vient des sens, qui offre toujours quelque chose de transitoire, de variable et d'individuel.

Les sens ne font que fournir à l'ame des matériaux de travail, ou des occasions de se révéler à elle-même, ou de révéler aux autres ce qu'elle recèle dans les profondeurs de son être.

On a quelquefois ramené tous les sens à un seul, au sens du toucher, et en effet toutes les sensations sont une espèce de toucher direct ou indirect, immédiat ou médiat.

Les sensations paraissent toutes au premier coup d'œil, tenir à la même faculté, et avoir entre elles beaucoup plus de ressemblances que de différences. Elles supposent toutes un objet, un milieu, un organe, des communications entre les organes, et tout le système nerveux. Cependant il y a une grande différence entre les résultats des sensations, entre ce que nous devons à un sens, et ce que nous devons à un autre.

On a voulu déterminer quelles sont les idées

sensibles qu'un sens nous donne; on a essayé de faire à chacun sa part, et l'on a réussi jusqu'à un certain point à distinguer ce que l'homme doit à l'œil de ce qu'il doit au toucher. Mais comme toutes les portes de l'ame s'ouvrent en même temps au monde sensible, et que les sens font long-temps leurs affaires ensemble, et mêlent leur fortune, avant qu'on les observe, ce qu'il y a de plusdifficile à cet égard reste encore à découvrir. Ce qu'il y aurait de plus intéressant, ce serait de savoir quels sont les idées morales et les sentimens moraux que nous devons à chacun de nos sens.

Le sens du toucher est, de tous les sens, le plus philosophique. Nous lui devons l'intuition de la résistance. A cette sensation tiennent les idées d'impénétrabilité, de force, et même la conviction de l'existence du monde extérieur. La main qui est le principal organe du toucher, saisit et embrasse les objets, et nous met par là même sur la voie de les comprendre. Il se peut que les notions de force et de substance soient en nous; mais du moins, dans ce cas, ce sont les intuitions du toucher qui font sortir ces notions des profondeurs de l'ame, et leur donnent de la réalité en leur donnant leur application. C'est au toucher seul que nous devons

la connaissance des figures et des formes. On les a long-temps attribuées aux intuitions de la vue ; parce que celles du toucher se lient, et se confondent avec elles de très bonne heure. Les expériences sur les aveugles-nés nous ont conduits à la vérité sur cette question importante. C'est encore le toucher qui nous instruit des distances ; sans lui l'univers visible, coloré, ne paraîtrait à l'œil qu'une seule et même surface, plane et unie.

Le sens du toucher nous fournit un grand nombre d'intuitions, qui toutes ont un caractère d'*objectivité* ; c'est-à-dire qu'elles nous conduisent irrésistiblement à conclure, de ces intuitions, aux qualités des objets qui nous les donnent. Le nombre de sensations qui dérivent de ce sens n'est pas moins considérable. Les expressions et les termes, dont nous nous servons pour rendre, soit ces intuitions soit ces sensations, sont bien loin de répondre à leur prodigieuse variété. Les mots : étendu, mou, dur, poli, rude, droit, recourbé, rond, pointu, anguleux, ne suffisent pas pour exprimer les innombrables modifications du toucher.

Le sens du goût nous donne aussi des intuitions. C'est au fond une espèce de toucher par lequel nous pouvons saisir et distinguer les for-

mes des objets. Mais sous ce rapport nous y faisons peu d'attention, et il nous inspire peu d'intérêt. Si nous lui devons peu de connaissances, nous lui devons d'autant plus de sensations. Ce sens est peut-être le plus relatif de tous. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à l'immense variété des alimens chez les différens peuples. Le goût est susceptible d'un haut degré de développement, et il est soumis plus que tous les autres à l'empire de l'habitude. Autant il est riche en jouissances, autant il est pauvre en réminiscences. On se rappelle bien qu'une impression de ce sens a été agréable ou désagréable; mais il est presque impossible de reproduire ces impressions sensibles dans l'imagination.

Les sensations de l'odorat sont purement subjectives, et ne nous donnent aucun moyen de connaître les objets qui les occasionent. De là vient que nous avons de la peine à les distinguer et à les exprimer par des mots. Les termes dont nous nous servons à cette fin sont ou vagues, ou empruntés du sens du goût, comme aigre, doux, etc. Les sensations de l'odorat laissent encore moins de traces dans l'ame que celles du goût. La mémoire a peu de prise sur elles; l'imagination n'en a point. En retour,

beaucoup d'autres représentations se lient aux odeurs; une sensation de ce genre que l'on éprouve de nouveau après un long espace de temps, suffit pour nous retracer une foule d'idées, et pour nous replacer dans d'autres lieux que ceux que nous habitons, et dans un tout autre ordre de choses.

Les odeurs ont des affinités secrètes avec les sentimens moraux, et les qualités morales. Il y a des odeurs ignobles, des odeurs pures et élevées. Il paraît surtout qu'il y a des rapports secrets entre la volupté et les odeurs.

Les sens de l'ouïe et de la vue sont les sens les plus délicats, les plus riches, ceux qui nous donnent à la fois le plus grand nombre de sensations. Être privé d'un de ces sens, c'est être exclu à jamais d'un monde entier de représentations et de sentimens, c'est être condamné à n'apercevoir la nature que de profil.

Un aveugle-né ne saurait être poète, quelque féconde et quelque riche que fût son imagination. Il ne pourrait peindre les objets que par les formes, que le sens du toucher lui aurait révélées, ou par les sons qu'ils rendent. Mais les poètes peignent la nature par la succession des mouvemens et des couleurs; les passions humaines, par la succession des atti-

tudes, des gestes, du jeu de la physionomie; toutes choses ignorées des aveugles-nés.

Un aveugle-né pourrait être dessinateur, mais il ne pourrait être peintre. S'il avait une fois triomphé des difficultés du mécanisme de l'art, il serait possible que dans la sculpture il reproduisît les formes régulières des corps, mais il faudrait qu'il renonçât entièrement à l'expression.

L'aveugle est moins sujet au dégoût, moins accessible aux idées de pudeur; car le dégoût et la pudeur nous viennent principalement par les sensations de la vue.

L'aveugle de naissance doit être plus sensuel que sensible; car il n'y a que l'attouchement qui puisse exciter ses désirs, en lui révélant les formes d'une femme; mais le charme du regard, du coloris, de la physionomie, tout ce qui touche le cœur est perdu pour lui. Celui qui n'a jamais vu les larmes de l'objet aimé ne saurait être sensible.

Le silence de la nature et de la société doit inspirer au sourd de naissance une sorte de calme. La succession de tous les mouvemens s'opérant pour lui sans aucune espèce de bruit, doit avoir quelque chose de majestueux. L'aveugle-né qui ne peut s'apercevoir de

l'existence des corps, et de ses rapports avec eux que par les sensations immédiates du toucher, doit dans la solitude, quand il ne connaît pas les lieux où il se trouve, se croire dans un vide parfait, et reculer d'effroi.

Le sourd de naissance doit être dans la règle plus courageux que ceux qui entendent; car les sons et les bruits divers sont la cause principale de nos terreurs. Le sourd de naissance doit être moins compâtissant que ceux qui entendent; car les sons nous attendrissent et nous émeuvent.

Le sourd et l'aveugle de naissance doivent avoir la pensée plus profonde, plus forte, plus solide; car pour eux les distractions sont plus rares et plus difficiles.

Les arts libéraux ne s'adressent qu'à la vue et à l'ouïe. Ces sens seuls nous donnent des sensations qui réveillent en nous l'idée du beau. On a rendu raison de ce fait en disant que ces sens sont plus délicats que les autres, parce qu'ils ne s'appliquent pas immédiatement aux objets. La principale raison est celle-ci : Les sens de la vue et de l'ouïe nous donnent en même temps un grand nombre de sensations qui nous permettent d'établir, entre elles et entre les objets, des proportions et des rapports. Ces sens par les richesses qu'ils nous apportent peuvent,

dans un moment donné, nous offrir en même temps la variété et l'unité.

Sans doute on ne saurait comprendre comment l'ame peut avoir en même temps plusieurs idées différentes. Cependant le fait est certain; car il faut plus d'une représentation pour le plus simple jugement; et que d'idées l'ame ne saisit-elle pas en même temps, quand elle saisit des accords! Une force physique ne peut avoir qu'une direction à la fois; car le mouvement composé n'est qu'un mouvement entravé et arrêté par une contre-force. Il paraît qu'il en est tout autrement des forces intellectuelles; rien ne prouve mieux la simplicité de l'ame que cette puissance d'avoir plusieurs sensations à la fois, entre lesquelles elle peut ensuite établir des comparaisons.

On a dit avec raison qu'il fallait que les sens qui nous donnent l'idée du beau, eussent un certain degré d'*objectivité*; car sans cela les jugemens que nous portons sur ces sensations ne prétendraient pas à une sorte d'universalité. Mais l'*objectivité* du sens ne décide pas seule la question, et même elle n'a pas la plus grande part possible à la décision. Le toucher est le sens le plus objectif, et cependant sans sa liaison intime avec la vue, il ne pourrait pas ser-

vir de base à une théorie du beau. L'ouïe est un des sens les plus subjectifs; et c'est un de ceux qui nous donnent le plus le sentiment de la beauté.

Si tout à coup nos sens acquéraient un plus haut degré de finesse ou de force, une nouvelle nature, un monde tout nouveau, seraient révélés à nos sens. Pour changer notre existence il ne serait pas nécessaire de nous donner de nouveaux sens; il suffirait de donner à ceux que nous avons un plus haut degré de vivacité. Mais un plus haut degré de perfection dans les sens serait un principe de faiblesse pour la raison, et d'imperfection pour l'homme tout entier. Dans ce cas nous aurions des sensations plus nombreuses et plus délicates, et nous penserions moins. La perfection extrême d'un seul sens, lui donnerait une telle supériorité, et une telle prédominance sur toutes les autres parties de notre être, que nous descendrions jusqu'à l'instinct.

CHAPITRE III.

LA MÉMOIRE. L'IMAGINATION. LIAISON DES IDÉES.

Tout est inexplicable et inconcevable dans la nature et dans l'homme. Quand nous croyons expliquer les phénomènes, nous ne faisons que traduire les difficultés dans d'autres difficultés.

Entre toutes les énigmes que présente notre nature intellectuelle, il n'y en a pas de plus insoluble que l'énigme de la reproduction des représentations sensibles. Que reste-t-il des intuitions et des sensations après qu'on a cessé de les avoir? Où se retirent-elles quand leur jeu a fini, et qu'elles ont fait place à d'autres? Que sont ces traces qu'elles laissent dans l'ame ou dans le cerveau, et dont nous n'avons pas la conscience? Comment et par quel acte les faisons-nous sortir brillantes de leur profonde obscurité, fraîches et vivantes de la mort apparente où elles sont plongées? Ici les hypothèses mêmes nous abandonnent; car toutes celles que l'on a faites sur cette question intéressante, n'ont pas même la vraisemblance d'un roman.

Le fait est certain ; et c'est déja beaucoup de le constater, de le saisir, de l'exprimer, de le distinguer de tous les faits qui lui ressemblent de près ou de loin. Nous avons la faculté de reproduire nos représentations, dans l'absence des objets qui nous les ont données. Tantôt nous les reproduisons en les reconnaissant pour des représentations que nous avons eues ; c'est la réminiscence. Tantôt nous les reproduisons dans le même ordre où elles se sont présentées à nous ; c'est la mémoire. Tantôt enfin nous reproduisons les élémens des représentations que nous avons eues, nous les séparons, nous les réunissons, nous en formons toutes sortes de compositions et de combinaisons qui semblent être autant de créations nouvelles et qui n'ont presque rien de commun avec leurs élémens ; c'est l'imagination. On pourrait attribuer les deux premières opérations à l'imagination reproductrice, la dernière à l'imagination productrice. Mais on ne gagne rien à de pareilles classifications, et il vaut mieux s'en tenir à l'usage reçu.

La réminiscence suppose deux opérations : d'abord il faut que l'ame reconnaisse l'identité de deux représentations ; ensuite il faut que l'ame ait la conscience de quelque chose de différent de la première impression, qui fait

qu'elle se dit à elle-même avoir déja eu cette représentation. C'est une chose bien singulière que la conviction que nous avons de l'identité de deux représentations; car elles sont semblables et non identiques. Si elles étaient identiques, il serait impossible de distinguer une impression reproduite, d'une première impression. On a prétendu que leur différence consistait dans le degré de leur vivacité; mais il arrive quelquefois, par l'effet des circonstances et des idées accessoires, que la représentation reproduite est plus vive que la représentation nouvelle. On a dit que la différence résultait de celle du mouvement d'une fibre vierge avec le mouvement d'une fibre mue pour la seconde fois. Mais cette phraséologie n'explique pas le phénomène, elle ne fait que l'exprimer d'une autre manière, le traduire dans une autre langue, et en d'autres termes. La difficulté reparaît toujours la même.

La mémoire est la faculté de reproduire les représentations dans l'ordre où on les a reçues. Elle peut être développée à un point prodigieux, soit uniquement par la répétition de ses actes et par l'exercice, soit par des moyens artificiels. La mémoire la plus parfaite serait celle qui réunirait tous les genres de mérite, et qui se-

rait à la fois vaste, facile, prompte, fidèle et sûre. Mais il est rare que ces qualités ne s'excluent pas réciproquement et qu'on n'acquière pas l'une aux dépens de l'autre. C'est une erreur aussi grande que commune, d'opposer la mémoire au jugement, et de croire que la perfection de la première soit incompatible avec la perfection de la seconde de ces facultés. Le jugement a besoin de matériaux pour déployer son activité; plus ces matériaux sont nombreux, bien choisis, et arrivent à propos, plus le jugement peut opérer avec succès. Il est vrai que l'ame peut s'accoutumer à se laisser aller aux combinaisons involontaires et aux associations fortuites des idées, et alors son activité en souffre; mais ce vice n'est pas inhérent à la mémoire, et tient plutôt à un défaut de volonté.

Les représentations sont liées dans la mémoire, comme dans l'imagination, par la coexistence des objets dans l'espace, ou par leur succession dans le temps; par leurs rapports de substance, d'attribut, de modification, et par ceux de cause et d'effet; enfin par les ressemblances des représentations et des objets, ou par leurs différences, et même par leurs contrastes. Ce sont là les lois générales de l'asso-

ciation des idées qui dérivent des affinités naturelles et inexplicables des idées entr'elles. Les représentations se groupent d'après ces lois dans notre ame, sans le concours de notre volonté, et nous les lions encore d'après ces mêmes lois, par un acte de notre volonté.

La mémoire dépend beaucoup plus de la volonté que de l'imagination. En revenant souvent sur les mêmes séries de représentations, et en les gravant dans l'esprit, on peut ensuite les faire reparaître à volonté, mais il est difficile de mettre l'imagination en jeu, ou de lui donner une direction marquée. On peut tout au plus marcher dans la route qu'elle ouvre, et réagir sur le premier objet, ou la première image qu'elle présente, afin de réveiller les représentations qui sont en rapport ou en liaison avec elle.

L'idée, ou l'objet qui détermine la volonté à réagir sur cet objet, ou sur cette idée, est dans le sol de l'ame, ce qu'est, dans une terre fertile, le germe qu'on y dépose. Comme celui-ci attire à lui par des affinités secrètes toutes les particules de l'atmosphère et du sol, qui sont en rapport avec lui, et avec son tissu primitif, ainsi l'idée que l'attention fixe, réveille, rappelle et reproduit toutes les représentations,

tous les sentimens, toutes les images qui y tiennent de près ou de loin.

La mémoire trace des portraits plus ou moins ressemblans; mais l'imagination fait des tableaux d'invention. Ces portraits ne sont jamais parfaitement fidèles; et sous ce rapport la mémoire tient de l'imagination; elle ajoute ou elle efface. Les tableaux d'invention empruntent plus ou moins de la réalité, et ont avec elle plus ou moins de ressemblance; sous ce rapport, l'imagination tient un peu de la mémoire.

La mémoire est un dépositaire plus ou moins fidèle. Mais elle ne fait jamais que conserver ce qu'on lui confie; et plus elle le conserve dans son intégrité, sans y rien ajouter, et sans en rien retrancher, plus elle est parfaite. Au contraire, l'imagination est une force créatrice. Sans doute dans ses conceptions les plus hardies et les plus extraordinaires, ou les plus singulières et les plus bizarres, elle ne fait jamais que composer et décomposer les élémens qui lui sont donnés par les sens, et par l'expérience. La nature fait-elle autre chose? Les prétendues créations de l'homme ne consistent que dans la combinaison de ce qui lui a été donné, dans l'art de faire paraître sous des formes nouvelles toute la variété des élémens du monde sensible, et de

les réunir dans une nouvelle unité. Mais, comparée aux autres facultés de l'ame, l'imagination est sûrement la plus active de toutes; sans elle, l'homme n'inventerait, ne découvrirait, ne produirait rien; il se bornerait à recevoir des sensations et à les juger.

L'imagination se mêle à tout; ou plutôt elle seule active et féconde, fournit les matériaux de toutes nos opérations. Comme de toutes nos facultés l'imagination est la plus indisciplinable, et que notre volonté a très peu d'empire sur elle, il s'ensuit que tout ce que nous sommes, dépend beaucoup plus de la nature que de nous-mêmes.

L'imagination associe les idées d'après leurs ressemblances et leurs différences. Les différences des objets ou des représentations éclairent plus l'esprit que leurs ressemblances. Comme les premières sont plus difficiles à saisir que les autres, elles exercent aussi davantage l'activité de l'esprit. Mais l'homme préfère les ressemblances, parce qu'elles favorisent la paresse, et qu'elles conduisent en apparence à quelque chose d'achevé et de complet. Cependant ce besoin et cette aptitude ne sont pas partout les mêmes. Dans la règle, les hommes saisissent plus facilement et plus volontiers les

ressemblances ; les femmes, les différences. Le génie des Allemands, qui est porté à généraliser les idées, s'occupe plus des ressemblances ; le génie des Français, plus fait pour l'observation, incline aux différences. Il faut tâcher de combiner ces deux manières de lier les idées dans la mémoire et dans l'imagination ; réunies, elles forment la perfection de l'intelligence. Tout est neuf pour ceux qui ne saisissent que les différences ; rien n'est neuf pour ceux qui ont le malheur de ne saisir que les ressemblances. Pour ceux qui saisissent les unes et les autres, ces deux écueils n'existent pas, et la vérité y gagne.

Les rapports qui décident de la liaison des idées, sont-ils tous subjectifs ? ou bien y en a-t-il qui aient une sorte d'*objectivité ?* Il y en a qui ne sauraient nous être donnés, et qui évidemment ne sont autre chose que des comparaisons d'idées. D'un autre côté, si nous les créons tous, et si nous les créons librement, qu'on nous explique pourquoi nous lions malgré nous certains objets d'une manière et non pas d'une autre ; pourquoi nous ne sommes pas les maîtres de les lier ou de les séparer, comme il nous plaît, et comme il nous convient !

Ce qu'il y a de certain, c'est que les objets ne

se lient pas de même dans toutes les têtes. Chaque esprit a une tendance propre et particulière à les lier d'une manière plutôt que d'une autre, et cette différence influe même plus que tout le reste sur le caractère des esprits.

Ceux qui lient les objets comme causes et comme effets, sont les esprits philosophiques. Ceux qui les lient par leurs ressemblances et leurs différences, sont les esprits judicieux faits pour les affaires. Ceux qui les lient par les contrastes, sont, selon la nature des contrastes, des poètes tragiques et comiques. Ceux qui les lient par les rapports de temps et de lieu, sont nés avec la disposition de devenir de grands géographes ou de grands chronologistes.

On peut même dire qu'il y a autant de genres différens d'imagination, qu'il y a de facultés de l'ame, à qui l'imagination fournit les élémens nécessaires à leur travail. Il y a l'imagination de l'abstraction, qui nous présente certaines faces de l'objet sans nous présenter les autres, et en même temps le signe qui réunit les premières; l'imagination de l'esprit, qui reproduit les disparates, les antithèses, les contrastes, entre lesquels on saisit ensuite des rapports ou des ressemblances; l'imagination du jugement, qui à l'occasion d'un objet reproduit toutes les

qualités de cet objet, et les lie principalement sous le rapport de substance, d'attributs et de modes; l'imagination de la raison, qui à l'occasion d'un principe reproduit les conséquences, à l'occasion des conséquences le principe; l'imagination du sentiment, qui reproduit toutes les idées et toutes les images accessoires, qui ont de l'affinité avec un certain sentiment, et qui lui donnent par là même plus d'étendue, de profondeur et de force; l'imagination de la volonté, qui dans un moment donné reproduit toutes les idées, qui peuvent imprimer à la volonté une direction fixe, ou bien l'ébranler et la rendre vacillante; l'imagination des passions, qui selon la nature et l'objet de la passion, reproduit toutes les représentations qui lui sont homogènes ou analogues; enfin l'imagination proprement dite, l'imagination pure, si je puis m'exprimer ainsi, qui ne travaille que pour elle-même, et qui produit les images de la nature sensible, celles des sentimens, et celles des idées, uniquement pour enfanter des combinaisons nouvelles; c'est l'imagination du poète.

En fait d'ordres différens, selon lesquels l'imagination reproduit les idées, on peut distinguer principalement l'ordre naturel, l'ordre

logique et l'ordre poétique. L'ordre naturel est celui dans lequel nous recevons les impressions des objets extérieurs, ou l'ordre suivant lequel les idées se groupent d'elles-mêmes. L'ordre logique des idées consiste à présenter ce qui est général et universel, avant de présenter ce qui est particulier; ou à présenter d'abord ce qui est particulier et à s'élever ainsi à ce qui est général. Le premier ordre est la synthèse, le second est l'analyse. Ces deux méthodes ont ceci de commun, qu'elles offrent les idées dans l'ordre selon lequel elles s'expliquent les unes les autres, que ce soit celui de leur composition ou de leur décomposition. L'ordre poétique consiste à saisir les traits individuels, et à les grouper de manière que l'imagination puisse les voir tels que les sens les offriraient, ou pourraient les offrir. L'ordre naturel est involontaire, il s'établit sans notre concours. L'ordre logique est un enfant de l'art, il est l'effet de notre volonté; mais il est calculé sur les lois de notre entendement, qui tend toujours à ramener le particulier au général, ou le général au particulier. L'ordre poétique est uniquement calculé sur l'effet. Pindare ne serait plus lyrique, si dans ses odes, les idées et les images se suivaient dans l'ordre naturel et commun,

ou dans l'ordre logique. L'état de l'ame dans lequel les pensées et les sentimens revêtent des formes lyriques, est un état dans lequel les pensées et les sentimens sont liés d'une manière extraordinaire, et n'ont au fond d'autre rapport que celui qui les fait se grouper et se mouvoir autour de l'idée, ou du sentiment principal qui est le sujet de l'ode.

Des idées, qui se suivent naturellement, ou liées comme elles le sont dans la plupart des têtes, forment les conversations languissantes et les ouvrages ennuyeux, où il n'y a rien de neuf, ni de piquant. Des idées dont la liaison est singulière, bizarre, extraordinaire, déplaisent, soit qu'elles paraissent peu vraisemblables, soit que l'effort qui les a produites, suppose aussi de l'effort pour les saisir. Des idées dont la liaison est à la fois simple et neuve, qui se présentent rarement ensemble; mais qui n'ont pas été rapprochées par un coup de force, donnent à l'esprit le plaisir de la nouveauté, et plaisent généralement.

Il y a une succession d'idées particulière, ou qui du moins se rencontre plus souvent que d'autres, dans chaque âge, chaque sexe, chaque pays, chaque religion. La connaissance des hommes consiste en grande partie dans la con-

naissance du genre de liaison d'idées qui domine chez eux. Il importe à l'instituteur d'étudier cette matière, pour diriger et manier à son gré le caractère et l'esprit de ses élèves; à l'homme d'État, pour agir sur les idées et les mœurs des peuples; au poète, pour mettre de la vérité dans les situations dramatiques; à l'orateur, pour convaincre et persuader les hommes; à l'homme du monde, pour rendre sa conversation intéressante.

Les écrivains développés par des réflexions de ce genre sur la liaison des idées, glissent sur un grand nombre de circonstances qui accompagnent quelquefois un fait, parce que la justesse de leur esprit leur fait rejeter tout ce qui n'est qu'accessoire à l'objet qui les occupe. Un esprit grossier et trivial n'oublie rien, et ne fait grace de rien; il ignore que la conversation n'est jamais qu'un choix, que tout conte ou récit est soumis aux lois de la poésie dramatique, *festinat ad eventum*, et que tout ce qui ne concourt pas à l'effet, le détruit, ou l'affaiblit. Les liaisons involontaires de leurs idées font la loi aux esprits de cette trempe, et ce n'est pas d'eux que l'imagination la reçoit.

Les esprits paresseux aiment les ouvrages qui sont tout-à-fait conformes à la marche na-

turelle de leurs idées ; ils les lisent, les suivent sans effort, et s'occupent sans se déplacer.

Les esprits actifs aiment qu'on leur présente des séries d'idées nouvelles, quelque chose d'inattendu et d'extraordinaire, qui les sorte de chez eux, et leur donne le sentiment de leurs forces ; ils laissent à cet égard la liberté la plus entière aux auteurs; la seule restriction qu'ils y mettent, c'est qu'il n'y ait dans ces productions rien qui soit contraire aux lois générales de l'imagination et de la sensibilité, qui, avec la plus grande variété des idées, le plus grand désordre apparent, en fait d'images, demandent toujours de la liaison et de l'unité.

L'unité est sans contredit le premier caractère que doit avoir tout ouvrage de l'art, soit l'unité de principes, soit l'unité de but, soit l'unité d'effet. Or la liaison des idées dans un ouvrage quelconque conduit à l'unité, car l'unité est le plus haut degré de la liaison, la perfection de l'enchaînement. Ce n'est pas seulement parce que nous saisissons avec plus de facilité ce qui est *un* et lié, que ce qui ne l'est pas, que la liaison des idées, l'enchaînement des parties, et l'unité, nous donnent du plaisir ; il faut chercher la cause et la raison de ce plaisir dans les secrets de notre nature, dans les lois premières

du jugement et de la raison, qui n'opèrent qu'en produisant l'unité, mais surtout dans le sentiment du *moi*, et son incompréhensible unité.

L'imagination réveille ordinairement en nous une foule de représentations confuses, qui se lient avec les impressions sensibles, avec d'autres représentations distinctes ou claires, et prêtent à celles-ci une force toute particulière. Une représentation confuse est proprement une représentation dont nous n'avons pas la conscience; mais qui se manifeste par ses effets. Ce genre de représentations dont on ne saurait nier l'existence, contribue beaucoup à nos plaisirs et à nos peines, exerce une grande influence sur nos résolutions et sur nos desseins, et dans la plupart des arts, par exemple dans la musique, elle joue un rôle décisif.

Les rêves, le somnambulisme, la rêverie sont autant d'effets de l'imagination, ou du moins des états de l'ame auxquels l'imagination a la plus grande part. On sait qu'une impression des sens commence le rêve, et que l'imagination le développe et l'achève. Les rêves ont quelquefois un tel degré de vivacité qu'ils le disputent à la réalité, et si les actions et les tableaux que les rêves font passer sous nos yeux, s'accordaient avec les circonstances des temps

et des lieux où nous nous trouvons, il serait presque impossible de distinguer un rêve très vif des impressions sensibles. C'est le défaut d'harmonie, ou même la contradiction qu'il y a entre les images du rêve, et l'état où nous sommes à notre réveil, qui seule nous permet de tracer la ligne de démarcation entre l'apparence et la réalité. Les rêves qui se répètent souvent, et qui agissent sur nous, avec force, laissent sûrement dans notre ame des traces dont nous n'avons pas le sentiment ni la connaissance, mais qui n'en sont pas moins actives. Tel penchant, ou telle idée, peut avoir été fortifié dans un homme uniquement par l'action des rêves. Ce phénomène de l'ame a quelque chose de si merveilleux, et au premier abord de tellement inexplicable, qu'on ne doit pas être surpris du rôle que les rêves jouent dans les siècles de la poésie et de l'ignorance. On les a pris pour des avertissemens du Ciel, on y a cherché et trouvé des prédictions; on a pu s'imaginer que le rêve transportait l'homme dans un autre monde, non moins réel que le monde sensible. Les rêves ne donnent pas, comme on l'a cru faussement, des indications sur le caractère des personnes. L'ame y est purement passive, et se promène sans qu'il y ait de son choix, ou de

sa volonté, devant une suite de miroirs magiques.

Le somnambulisme naturel est plus étonnant encore. Dans cet état singulier, l'homme produit une série d'actions régulières, fait même un travail auquel il n'y a rien à reprendre, sans le savoir et sans le vouloir; il réussit même à des choses qu'il n'entreprendrait pas, ou qui ne lui réussiraient pas, s'il était éveillé. Ses représentations ont assez de vivacité pour mettre ses muscles en mouvement, et pour le faire agir, et elles n'en ont pas assez pour réveiller en lui le sentiment de ses actions; ses représentations sont si peu incohérentes que l'ouvrage qu'elles lui inspirent sera fini sous tous les rapports, et cependant le jugement n'y a pas de part, la raison n'y intervient pas. Peut-être faudrait-il observer davantage le somnambulisme naturel pour comprendre et expliquer parfaitement le somnambulisme artificiel, qu'on dit être l'effet du magnétisme.

La rêverie est le rêve d'un homme éveillé, et ne diffère souvent du rêve que par la conscience qui l'accompagne. C'est cet état de l'ame dans lequel elle s'abandonne, sans choisir son objet, sans diriger ses représentations, aux liaisons involontaires de l'imagination, et se

laisse aller à ce torrent. Cet état est agréable; l'ame y est occupée sans être proprement active, ou du moins elle y est active sans efforts. Les jeunes gens, les amans, les femmes, les vieillards, les oisifs, tombent facilement dans la rêverie. Il y a souvent de la volupté à rêver, et c'est ce qui rend cet état aussi séduisant que dangereux. L'ame s'y amollit et s'y énerve, elle y prend l'habitude d'une douce paresse, elle y perd celle de l'activité; à la fin elle en perd même la faculté, le besoin et le désir.

Il y a encore trois autres états de l'ame qui tiennent uniquement à l'imagination, qui se ressemblent, que l'on confond souvent, et qui cependant diffèrent beaucoup l'un de l'autre. C'est l'état du fantasque, du fanatique, et de l'enthousiaste. Le fantasque est un homme qui prend ses idées pour des choses extérieures et réelles; le fanatique est celui qui a une idée fixe, à qui, pour la réaliser, tous les moyens sont indifférens, et qui croit que, dans un cas pareil, les crimes mêmes cessent d'être des crimes. L'enthousiaste est un homme qui a une idée dominante, et qui lui subordonne tout le reste, excepté les idées du juste, de l'honnête, et du bon. Le fantasque est sur la route de la folie; le fanatique, sur celle du crime; l'en-

thousiaste, sur celle des grandes actions, ou des grandes erreurs.

Le bonheur et le malheur de chaque individu de l'espèce humaine, dépendent presque uniquement du caractère particulier, et de la tournure de l'imagination. C'est bien moins ce que nous sommes, que ce que nous croyons être, ce que nous possédons, que ce que nous imaginons, qui décide de notre existence et de notre sort.

L'imagination, par les tableaux gracieux ou effrayans, par les images riantes ou sombres, dont elle remplit le cadre de la vie, prête à la réalité un charme magique, ou lui enlève tout son charme. Les heureux, ou les malheureux imaginaires sont communs dans le monde, mais leur bonheur et leur malheur n'en sont pas moins réels; tout dépend de la manière dont ils sentent et jugent leur situation. La crainte et l'espérance, le souvenir des plaisirs passés, les tourmens de l'absence et du désir, cette tendance secrète et presque irrésistible de l'ame vers certains objets, sont des effets et des fruits de l'imagination. Dans l'éloignement, les objets nous paraissent brillans d'une beauté divine, ou révoltans par leur difformité; dans l'éloignement, on rêve des joies pures et indi-

cibles, ou des peines cruelles et insupportables. Dans la réalité, ni les unes ni les autres n'existent. Quand l'évènement que l'on craignait ou que l'on désirait arrive, quand on s'unit à l'objet qu'entouraient mille espérances, ou mille terreurs, on reconnaît qu'on s'était promis trop, ou trop peu de lui; on le jugeait infini et inépuisable en bien ou en mal, on le sent borné et fini, et l'on dit avec Saint-Augustin : Hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas; et l'on ajoute, qu'il n'y a point de mal pur, ou absolu, excepté l'abus de la liberté, ou le mal moral. Dans le moment où l'on jouit d'un bien, comme dans celui où l'on souffre, le bonheur n'est jamais autant le bonheur, ni le malheur autant le malheur, qu'on l'avait follement imaginé. Dans le passé, graces à un bienfait de la nature, nos joies redeviennent vives et plus pures qu'elles ne l'avaient été; la douleur perd non-seulement de son amertume, mais elle n'est même pas sans attrait. Dans la première jeunesse, le présent et l'avenir, le monde et les hommes, se montrent à nous dans tout l'éclat de la magnificence; car dans cette période de la vie, l'imagination est dans toute sa sève et dans toute sa fraîcheur; on n'a encore fait aucune de ces ex-

périences cruelles, qui désenchantent la nature et la société; tous les objets prennent la couleur brillante du fond sur lequel ils viennent se peindre. De là la belle fiction de l'âge d'or, que tous les peuples placent dans le passé; c'est le rêve de la jeunesse de l'espèce humaine. Dans l'âge mûr, la vie serait bien maigre, bien pauvre, bien décolorée, si les idées infinies et éternelles de la liberté, de la vertu, de la religion, ne donnaient à l'existence un but aussi élévé qu'invariable, et si l'idéal de la beauté intellectuelle et morale, qui sort des profondeurs de la raison, et qui, une fois développé, ne nous quitte plus, et conserve un éclat immortel, ne remplaçait les douces chimères de l'imagination, et ne nous consolait de leur perte.

Comment distingue-t-on les représentations de l'imagination des représentations des sens? Il est aussi naturel de faire cette question qu'il est difficile de la résoudre. Quelques philosophes ont prétendu qu'elles ne différaient que par le degré de vivacité, d'autres qu'elles étaient d'une nature tout-à-fait différente. La première de ces thèses est inadmissible. Les représentations des sens sont souvent très faibles, et celles de l'imagination très vives et

très fortes. Cependant nous attribuons de la réalité aux premières, et nous la refusons aux autres. Le matin lorsqu'on se réveille, et que l'on sort d'un rêve, un faible rayon de lumière suffit pour ôter aux tableaux que le rêve nous a présentés, quelque frappans qu'ils fussent, toute espèce de réalité, et pour tracer une ligne de démarcation sensible et forte entre le monde réel et le monde imaginaire. En quoi consiste ce je ne sais quoi, ce caractère inconnu, qui distingue l'existence de l'apparence, et la réalité de l'imagination? Aucun philosophe n'a pu le dire d'une manière satisfaisante pour tous les esprits. L'existence et la réalité sont quelque chose de si simple, précisément parce qu'ils sont la première condition de toute espèce de science, et elles sont en même temps si évidentes, parce que nous les portons en nous-mêmes, qu'il est peut-être aussi impossible d'énoncer en quoi consiste l'existence, que de prouver une existence quelconque. On sent la différence de l'existence d'un objet présent et réel d'avec la représentation d'un objet fictif ou absent, et l'on ne peut pas s'y méprendre. Vouloir exprimer cette différence, ce serait vouloir la comprendre, et vouloir la comprendre ce serait vouloir connaître la racine et

l'essence des êtres. Il ne nous est pas donné d'aller jusque-là.

Saisir cette différence et juger nos idées conformément à elle, constitue l'état de santé de l'ame. Qand cette différence disparaît et s'évanouit à nos yeux, l'ame tombe dans une maladie cruelle qu'on appelle la folie. Alors elle prend les tableaux de l'imagination pour des objets réels, et les objets réels, pour des jeux de l'imagination. Toutes les passions violentes, les idées fixes, et les sentimens exclusifs qui en sont inséparables, ont quelques-uns des traits de cette maladie. Soit qu'elles proviennent de haine ou d'amour, elles prêtent aux objets une beauté ou une laideur, qui leur sont étrangères, et qui ne se rencontrent pas dans la réalité. De là vient que lorsque les passions se sont éteintes, soit par la jouissance, soit par les circonstances, soit par l'âge, et que les objets s'offrent à nous de nouveau, comme ils sont en effet, on ne se comprend plus soi-même, et l'on rougit, ou l'on se moque de ses propres folies.

CHAPITRE IV.

LANGAGE. LANGUES.

L'homme a aussi peu inventé le langage qu'il s'est inventé lui-même; car toute invention suppose un dessein, une volonté, un choix de moyens. Mais la pensée a aussi peu précédé le signe, que le signe a précédé la pensée. L'une ne peut pas exister sans l'autre. Les représentations individuelles et particulières peuvent avoir lieu indépendamment des termes qui les expriment; mais les idées générales sont impossibles à concevoir et à former sans les signes qui seuls réunissent leurs traits épars, fixent leur vague existence et leur donnent de la réalité. La faculté de former des idées générales, c'est-à-dire de penser, en inspire le besoin; ce besoin du signe est un instinct de l'intelligence; la création du signe le satisfait, et cette création est l'effet de la liaison étroite qui règne entre l'organe de l'ouïe et celui de la parole. Ces facultés, ces organes, ces besoins, ont coexisté, et coexistent encore tous les jours.

Comme toute faculté tend à produire les actes qui lui sont analogues, leur concours spontané, naturel, involontaire de notre part, a produit les élémens du langage.

Qu'est-ce que parler? Ce n'est pas lier involontairement les signes que la nature nous présente, avec nos représentations, et exprimer involontairement les unes au moyen des autres. Cette langue des sons inarticulés, et des mouvemens que nous avons de commun avec les animaux, n'est pas la langue proprement dite. Parler ne signifie pas non plus produire des sons articulés sans y attacher de sens. La pie et le perroquet en offrent la preuve. Parler, c'est produire des signes auditifs arbitraires ou des sons articulés, et les lier avec nos représentations, afin de manifester ces dernières dans le monde sensible.

Attacher la première langue à l'action immédiate de la divinité, c'est couper le nœud, et non le délier, c'est déclarer que les causes naturelles et les lois de la nature sont insuffisantes pour expliquer le phénomène, sans prouver cette insuffisance; c'est même au fond ne pas expliquer le fait, et le déclarer inexplicable. La grande difficulté, dans cette matière, est celle-ci. Il faut penser pour inventer et

créer les langues, et sans les langues il n'est pas possible de penser. Car on ne pense pas sans notions, et les notions ne peuvent être fixées que par les mots. Le seul moyen de se tirer de cette difficulté est de dire, comme nous l'avons fait, que l'attraction naturelle entre la pensée et la parole, et leurs affinités secrètes sont telles, qu'elles se sont réciproquement appelées, et qu'elles ont paru en même temps.

Trois conditions sont absolument nécessaires pour amener ce fait merveilleux. L'ouïe, l'organe de la parole, et la faculté de penser. Deux de ces conditions ne suffisent pas pour produire le miracle du langage; bien moins encore une seule serait-elle suffisante. Les faits suivans prouvent sans réplique cette vérité. Les sourds-muets possèdent l'organe de la parole et la faculté de penser; cependant comme faute de l'organe de l'ouïe, ils ne peuvent pas entendre les sons de la nature, ils ne parlent pas et aucun d'eux n'a encore inventé de langue. Les muets qui le sont par un vice radical de l'organe de la parole, sont doués de l'ouïe, et de la faculté de penser, et cependant ils parlent tout aussi peu que les précédens. Enfin les animaux, qui ont reçu l'ouïe et un organe qui leur permet de prononcer des sons articulés, n'ont pas de langage dans

le sens propre du mot, parce qu'ils manquent de la faculté de penser.

Les langues sont les résultats de notre intelligence et des lois de notre nature; et c'est ce qui fait qu'elles ont, dans leur marche et dans leurs développemens, des ressemblances et des caractères communs qui permettent de les comparer, de les ramener à certaines formes primitives, et de créer la grammaire générale. Mais chaque langue est en même temps l'enfant du besoin, de circonstances physiques et morales, et du hasard. De là vient que chaque langue a des formes particulières, comme elle a des mots propres.

Les langues, et la grammaire des langues, portent l'empreinte de l'intelligence humaine, ou plutôt de l'homme; mais c'est l'empreinte de l'intelligence humaine ébauchée, et non celle de l'homme tout entier. Il y a donc de la raison et de la philosophie dans les langues, mais on aurait tort de croire qu'on y trouve la raison et la philosophie tout entières. L'étude des langues peut répandre beaucoup de jour sur la nature de l'esprit humain, la marche de nos idées, le développement et le caractère national des différens peuples; mais c'est une grande erreur de croire que l'étude des langues

puisse servir à résoudre les problèmes difficiles de la philosophie, et que la métaphysique des langues soit la véritable métaphysique. La première ne nous fera jamais connaître que les signes de nos représentations, et tout au plus ces représentations elles-mêmes; mais nous demandons bien autre chose de la seconde; nous voulons qu'elle nous révèle le mystère des existences, et la nature intime des êtres. Or à cet égard les signes de nos représentations ne présentent ni plus ni moins de difficultés que les représentations elles-mêmes, et n'offrent pas plus de principes de solution qu'elles. Les notes de musique indiquent, déterminent, et peignent les tons; mais elles ne nous éclaireront jamais plus que les tons eux-mêmes sur leur nature et leur origine.

Aucune langue, quelque parfaite qu'elle soit, ou qu'elle paraisse, ne rend parfaitement ce que les idées et les sentimens d'un peuple et de chaque individu de ce peuple, ont de caractéristique et d'original. Aucune langue n'est une empreinte complète et achevée de l'esprit humain, ne fût-ce que parce que tout ce qui est intellectuel et invisible dans notre entendement et dans notre ame tout entière, n'est et ne peut être exprimé que par des métaphores emprun-

tées du monde sensible. Aucune langue n'est l'équation de la nature humaine, pour nous servir d'un terme mathématique, bien moins encore deux langues sont-elles égales entre elles, et peuvent-elles rendre également bien la même idée, ou le même sentiment; les termes qui paraissent équivalens ne sont jamais que des termes approximatifs.

L'expression du langage n'est satisfaisante pour nous, qu'autant que nous trouvons que les termes que nous employons épuisent notre sentiment ou notre idée, et autant que ces termes vont réveiller, dans l'ame des autres, des idées ou des sentimens tout-à-fait semblables aux nôtres. Mais pour peu qu'un homme sente et pense avec une certaine force, il ne peut pas être content de ses expressions; elles disent toujours ou trop, ou trop peu. Un homme peut-il jamais être sûr que les termes qu'il emploie vont produire des sentimens, ou des idées pareilles dans une autre ame humaine! Il peut être sûr d'une certaine ressemblance, et jamais de la parité.

On doit pouvoir comprendre toutes les expressions d'un livre; mais on ne peut pas, et l'on ne doit pas même vouloir les expliquer toutes. Les expressions attachées à ce qu'il y a

de plus simple dans la nature humaine, les sensations et les sentimens ne sont pas susceptibles d'explication.

Ainsi on exprime parfaitement les notions ou les idées de rapports, on explique même facilement ces termes en les ramenant à d'autres; mais on peut dire que ces idées sont à la surface de la vérité. On ne fait jamais au contraire que rappeler les sentimens et les sensations qui servent de base à toutes nos idées de rapport; car si quelqu'un n'a pas eu une certaine sensation, ou un certain sentiment, ou un sentiment et une sensation analogues, aucun terme du monde ne pourra les lui donner.

On parle beaucoup de disputes de mots; il y en a moins que d'accords apparens en fait de mots. Quelquefois on s'entend, et l'on est au fond du même avis, et l'on ne croit pas s'entendre. Mais plus souvent on croit s'entendre, et l'on ne s'entend pas; on s'imagine avoir la même opinion, et l'on est d'opinion différente. On se sert des mêmes expressions, auxquelles on associe des représentations différentes. Ne pouvant pas décomposer les représentations, quand elles sont simples et de véritables intuitions des sens, nous ne pouvons pas non plus les ramener à d'autres intuitions, ni ne pouvons les commu-

niquer à d'autres, précisément de la manière dont nous les avons reçues. Ainsi il est impossible de faire cesser cet accord apparent. Le même objet donne à deux hommes deux sensations différentes, qu'ils expriment par le même mot. L'erreur qui en résulte doit durer toute la vie.

Plus il y a de précision dans une langue, et plus elle est celle de l'esprit; plus il y a de vague dans une langue, plus elle est celle du sentiment. Une langue est musicale, non pas simplement quand elle est harmonieuse, mais lorsqu'elle a beaucoup de ces expressions vagues, où l'ame peut, comme dans la musique, mettre tout ce qu'elle veut.

CHAPITRE V.

ATTENTION. RÉFLEXION. ABSTRACTION. NOTIONS. IDÉES GÉNÉRALES.

La réaction est égale à l'action, dans le monde intellectuel, comme dans le monde physique. Plus l'impression d'un objet ou d'une représentation sur l'ame est forte et durable, et plus la réaction de l'ame sur cet objet, ou sur cette représentation, l'est également. Cette réaction de l'ame concentre toute sa force sur un point. Par là ce point devient clair, distinct, et l'ame peut y apercevoir différentes choses. Ce pouvoir de l'ame de réagir sur les objets, se nomme *attention.*

Il y a deux sortes d'attention. L'attention involontaire, et l'attention volontaire. L'ame exerce la première sans une volonté déterminée, ou du moins sans la conscience de cette volonté, quand tout à coup se présente un objet qui l'attire. La seconde est l'effet d'une direction volontaire de l'ame que l'agréable ou l'utile, le beau ou le bon lui fait imprimer à

ses facultés. Si la fécondité de l'imagination est le principe du génie, et la mère du talent, dans les lettres et dans les arts, l'attention a la même importance dans les sciences, où il ne s'agit pas de produire de nouveaux objets, mais de connaître ceux qui existent. Ce que sont, à l'œil du corps, les instrumens dont il s'arme pour étendre son horizon, et multiplier ses sensations, l'attention l'est à l'œil de l'ame. Tous les jours un monde nouveau se manifeste, et se révèle à l'attention, la nature semble s'étendre, s'agrandir, se peupler d'êtres nouveaux à mesure que l'attention elle-même déploie une activité plus grande et plus soutenue. Cette faculté admirable de l'attention, qui double toutes les autres facultés, et leur prête une énergie qu'elles ne connaissaient pas, dépend, dans ses efforts et dans ses effets, de la force du caractère. Quiconque le veut sérieusement, avec constance et avec vigueur, peut développer, accroître, fortifier, son attention à l'indéfini.

Lorsque nous dirigeons notre attention sur un objet quelconque, nous découvrons dans son unité apparente, une grande variété de caractères et de qualités.

Quand nous comparons ces qualités les unes avec les autres, nous exerçons la faculté de la

réflexion; et si nous poursuivons cette comparaison avec persévérance, les objets que nous aurons comparés nous offriront bientôt des ressemblances et des différences.

Par sa ressemblance avec d'autres objets, un objet quelconque montre qu'il a des affinités avec eux, et qu'il se trouve avec eux en liaison, ou en rapport. S'il n'avait aucune affinité avec les autres êtres, il serait isolé dans la nature, ne pourrait pas subsister, et n'aurait aucune espèce de communauté avec l'univers.

Si chaque objet, ou chaque être, n'avait pas des caractères particuliers, et ne différait pas de tous les autres, il serait sans aucune espèce d'individualité, et irait se perdre dans l'existence universelle.

Nous pouvons considérer les rapports et les ressemblances des objets, sans avoir égard à leurs différences. Lorsque nous faisons cette opération, une nouvelle faculté se manifeste en nous; la puissance de l'*abstraction.*

Il y a deux genres principaux d'abstraction. Nous pouvons considérer une qualité inhérente à un objet, indépendamment de cet objet, l'examiner et l'analyser séparément. C'est ainsi que nous formons les notions de couleur et de figure.

Nous pouvons aussi, par la faculté de l'abstraction, former des notions générales. Alors nous saisissons les ressemblances d'un grand nombre d'objets, nous laissons de côté leurs différences, nous réunissons les premières dans une seule et même idée, à laquelle nous attachons un terme ou un mot particulier.

Afin d'aller plus loin, et de monter toujours davantage sur l'échelle des notions, nous laissons un plus grand nombre de différences de côté, nous saisissons moins de ressemblances, et nous en réunissons moins sous une même dénomination ; c'est ainsi que nous nous élevons toujours plus haut, et que nous arrivons à la notion de l'*être*. Placés sur le dernier échelon de l'échelle des classifications, nous en descendons par le procédé contraire à celui que nous avions suivi ; nous faisons entrer dans la notion toujours plus de caractères, nous laissons toujours moins de différences de côté, les notions deviennent de plus en plus composées, jusqu'à ce que nous parvenions finalement à l'individu.

Il faut distinguer soigneusement entre les notions qui sont des faits primitifs, et les notions qui ne sont que des faits généralisés, auxquelles nous arrivons par la marche que nous venons d'indiquer. Les premières nous sont données ;

ce sont des faits de l'ame, ensevelis dans ses profondeurs, jusqu'à ce qu'ils soient tirés de leur obscurité et de leur inaction, par les progrès mêmes de l'activité de l'ame, ou, jusqu'à ce que dirigeant sur eux notre attention, nous les saisissions par une espèce d'*intuition intérieure* ou de vue immédiate de l'ame. Les secondes sont notre ouvrage; nous les formons d'après certaines règles; elle sont le résultat du travail de l'attention, de la réflexion et de l'abstraction; les notions primitives paraissent sortir tout armées du sein de la raison, comme Minerve de la tête de Jupiter; tantôt la raison les place au commencement de ses opérations, afin d'avoir un point d'appui et une base fixe, sans laquelle ces opérations ne seraient pas possibles; tantôt elles sont en quelque sorte le couronnement de toutes les opérations de la raison. Les notions dérivées sont un artifice de l'esprit, un moyen ingénieux de mettre de l'ordre et de l'arrangement dans les objets et dans nos idées. Les notions primitives sont la racine des principes, elles sont le fondement de tout l'édifice des connaissances humaines; les notions dérivées sont de simples moyens de distribuer et de classer nos connaissances.

On ne peut pas penser sans les notions géné-

rales; on ne peut pas former ces notions sans signes. Les signes visibles naturels, ou le langage des gestes et des mouvemens, n'expriment que les sentimens et les passions. Les mots, ou les signes auditifs, conventionnels, expriment seuls les idées. Les signes visibles, les gestes, expriment les représentations avec plus de force et de vivacité que les mots; mais c'est là précisément la raison pourquoi les gestes sont moins propres que les mots, à être en général les signes de la pensée. Ils distraient tellement l'attention, et occupent tellement les sens, à qui ils s'adressent, qu'ils empêchent de saisir la chose signifiée. D'ailleurs, ils se succèdent avec trop de lenteur, pour qu'ils puissent exprimer en même temps beaucoup de choses.

Comme nous ne pouvons pas penser sans signes, nous recevons les notions avec la langue; nous ignorons en les recevant, et même en nous en servant, comment elles ont été formées, ce qu'elles contiennent, et ce qu'elles valent. L'analyse les décompose, et nous fait connaître nos richesses. Nous pouvons ensuite, en combinant de nouveau les notions, ou en les recomposant, augmenter nos richesses; jusque-là nous ne faisons que des opérations de calcul, nous ramenons les nombres composés à l'u-

nité, et avec l'unité nous recomposons les nombres.

Les notions primitives et dérivées sont données aux enfans avec les mots, et dans les mots de la langue. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'ils appliquent, avec la plus grande justesse, les termes qui expriment les idées les plus abstraites et les plus profondes. Cependant il y en a tel, dans le nombre, qu'on n'a inventé qu'au bout d'une longue suite de siècles, et qui fait encore aujourd'hui le désespoir des philosophes, qui le creusent et l'approfondissent.

C'est l'origine des notions primitives, d'existence, de force, de substance, de cause, qui a donné naissance aux différens systèmes. Au lieu de se borner à constater leur existence dans l'ame humaine, on a voulu rendre raison de leur évidence, de leur certitude, de leur nécessité, et l'on s'est jeté dans des pétitions de principes, ou dans les hypothèses les plus singulières. C'est à ce désir d'expliquer ce qui est inexplicable, que nous devons, dans Platon, la doctrine de la réminiscence. Il essaie de prouver, dans le Phédon, que nous ne pouvons pas tirer ces notions primitives de l'expérience : L'expérience, selon lui, ne peut pas

nous les donner, parce que nous rapportons toutes les représentations que nous donne l'expérience, à ces idées ou à ces principes. Il faut donc que ces idées soient antérieures à notre existence actuelle, et que l'ame ait existé avant que l'homme parût. Il faut encore admettre que la science proprement dite, n'est qu'une réminiscence. Mais il est beaucoup plus simple de supposer avec Leibnitz, que les idées éternelles, ou les principes, sont dans l'ame, et que les impressions du monde sensible ne les produisent, ni ne les enfantent; bien moins encore, qu'elles sont des impressions sensibles, élaborées ou déguisées; mais que les impressions du monde sensible les amènent au grand jour, et provoquent leur activité. En admettant même l'hypothèse de Platon, il resterait toujours à expliquer : comment l'ame a commencé à exister, comment ces principes, dont on veut donner la raison, ont pris naissance chez elle, avant qu'elle vînt habiter un corps humain; et pour rendre raison de ce fait, il faut bien admettre quelque chose de pareil au système de Leibnitz.

Ces notions primitives, ces idées nécessaires et universelles, qui ne nous viennent pas du dehors, et qui forment en quelque sorte le fond

de notre existence intellectuelle, sont pour nous les premières conditions de toute pensée et de toute vérité; elles ne sauraient jamais dépouiller à nos yeux ce caractère absolu, qui les distingue de toutes les vérités relatives; nous ne pouvons nous défendre de les attribuer à Dieu lui-même, et elles sont pour nous un reflet de l'Être infini dans l'ame humaine. Au contraire les *notions générales*, fruits de l'abstraction et de la réflexion, sont notre propre ouvrage. Dans la réalité, rien n'y correspond parfaitement; car, dans la nature, il n'existe que des individus, et les individus seuls ont une existence réelle. Les idées générales sont les béquilles de l'esprit humain; elles ont pour lui un grand prix, car elles lui fournissent des moyens d'ordre et d'arrangement sans lesquels il ne pourrait pas agir; mais elles n'ont jamais à ses propres yeux qu'une valeur relative, et ne sont pas applicables aux autres êtres intelligens, bien moins encore à Dieu lui-même.

Sans doute on peut élever à cet égard la question suivante. Si la nature ne connaît que des individus, et si rien ne se ressemble parfaitement, comment expliquer ce qu'il y a de vrai dans les idées générales, ou comment les justifier? S'il n'y a point d'individus réels, et si la

nature ne consiste que dans l'existence générale, comment expliquer même l'existence apparente des individus? On ne peut répondre à la première partie de cette question qu'en disant qu'il y a dans les êtres, ou dans les objets, quelque chose dont nous dérivons nos idées générales, et qui non-seulement nous donne l'occasion de les former, mais encore nous autorise à leur accorder de la confiance. Car il a passé, dans les notions que nous avons abstraites des objets, ou des êtres, quelque chose de la vérité des existences; et quoique ces notions n'existent pas dans la nature, il y a dans la nature quelque chose d'inassignable qui leur correspond, et qui leur donne de la réalité. Quant à la seconde partie de la question, l'existence générale est un mot vide de sens, ou du moins elle est elle-même une abstraction des existences particulières. Nous ne pouvons donc pas nier la réalité de celles-ci, pour n'accorder la réalité qu'à l'existence générale. Le sentiment du moi, le sentiment le plus constant et le plus inexplicable, la base de tous les autres sentimens, comme il est la base de toute philosophie, prouve la réalité de l'existence individuelle, ou plutôt l'annonce, et l'énonce avec une évidence supérieure à tous les raisonnemens.

Les notions générales sont le principe des classifications dans les sciences, et on ne saurait contester leur utilité : sans elles la science des faits, et la nature elle-même ne seraient qu'un chaos de représentations et d'objets sans beauté, sans ordre, sans liaison. Mais tout en rendant justice à l'utilité des classifications, il ne faut pas oublier qu'elles sont toujours imparfaites, et qu'elles ne sont jamais l'expression fidèle et complète de la vérité et de la nature. Leur imperfection en général, vient de ce que rien n'est isolé dans l'univers, et de ce que tout tient de tout. Il n'y a proprement qu'une science réelle : la science de *ce qui est*. On peut diviser la science, du moment où l'on admet qu'il existe beaucoup d'êtres différens; car il y a autant d'objets de connaissance qu'il y a d'êtres. Mais, dans cette classification, ce qui coûte le plus de peine à placer convenablement, c'est l'homme qui est le principe et la mesure de toutes nos connaissances. Quelque part qu'on le mette, on a toujours l'air de faire un cercle vicieux; car il faut en revenir à lui pour expliquer et justifier tout le reste.

CHAPITRE VI.

ENTENDEMENT. JUGEMENT. RAISON.

L'*entendement* conçoit les objets en leur appliquant les notions ou les idées générales. Il est la faculté de les comparer entre elles, de les comparer avec les objets et les représentations particulières, et de les rapprocher les unes des autres. En établissant ces comparaisons, nous nous apercevons de l'identité et de la conformité, ou de la différence et de la divergence des représentations, qui s'attirent ou se repoussent les unes les autres. Dans le premier cas, nous les affirmons l'une de l'autre, et nous les lions ensemble; dans le second, nous les nions l'une de l'autre, et nous les séparons. Mais toujours nous les rapprochons, soit pour exprimer leur concordance, ou leur discordance. Cet acte se nomme un *jugement;* et l'entendement, quand il énonce ses conceptions, se nomme la faculté de juger.

Tout jugement, à moins qu'il ne soit l'énoncé d'une vérité primitive, qui porte son évidence

avec elle, et qui n'est pour nous qu'une intuition intellectuelle, peut être révoqué en doute, et sa certitude peut être mise en question. Afin de prouver sa vérité, on compare ce jugement avec d'autres, et on le déduit de jugemens déja reconnus et admis comme vrais. Déduire un jugement d'autres jugemens, se nomme *raisonner*. La raison est la faculté de comparer les jugemens, de les dériver les uns des autres, et de faire des raisonnemens.

Mais ce n'est pas dans les raisonnemens que consistent toute la force, toute la richesse et toute la certitude de la raison humaine. La raison est au-dessus des raisonnemens. Tout raisonnement n'a jamais qu'une vérité conditionnelle, et il suppose toujours d'autres raisonnemens antérieurs, déja démontrés. Cette progression irait à l'infini, et toute la chaîne de nos raisonnemens flotterait en l'air, et ne tiendrait à rien, s'il n'y avait pas originairement, dans la raison humaine, quelque chose de primitif, de réel, d'inconditionnel et d'absolu, à quoi tous les raisonnemens se réfèrent, et qui leur sert à tous de base. Ces faits nécessaires et universels, qui sont la source de toute vérité, et qui servent de fondement à toutes les démonstrations, sont plus élevés que toutes les preuves,

et brillent de tout l'éclat d'une évidence propre, constante, ineffaçable.

Ces principes qui donnent une base à toutes les vérités et à tous les raisonnemens, sont ensevelis dans les profondeurs de l'ame, n'agissent que d'une manière sourde et secrète, et influent sur toutes nos opérations, sans que nous en ayons la conscience distincte, jusqu'à ce que l'ame, parvenue à une sorte de maturité, se replie sur elle-même, aille chercher et découvrir dans son propre sein les richesses qu'elle recèle, se voie penser, se considère agir, s'aperçoive, par un acte d'intuition intérieure, de l'existence et de la nature de ces idées premières, et convertisse en principes, saisis et énoncés clairement, ce qui n'avait été pour elle que des sentimens confus, une espèce d'instinct d'intelligence.

Ces principes s'annoncent comme les conditions premières, universelles, absolues, de toute certitude et de toute pensée; ils portent en eux la garantie des existences, et nous les révèlent. Ces caractères constatent déja que ces principes ont leur origine dans la raison, ou plutôt qu'ils sont nés avec elle, qu'ils la constituent, et qu'ils sont émanés comme elle de la raison incréée et universelle. C'est en vain que des écrivains ingénieux ont employé toutes les ressources de

leur esprit à donner à ces principes une généalogie qui les dégrade, les ébranle, et se trouve en contradiction directe avec leur nature. Car en essayant, par une filiation artificielle, de les dériver des impressions sensibles, on a oublié que ce qui est conditionnel, relatif, variable, ne saurait amener, ni baser, ni expliquer, ce qui est absolu et immuable. Tout commence, dans le développement de l'homme, par les sens, nous l'avons dit; ce sont les impressions sensibles qui provoquent et sollicitent l'activité de l'ame, et lui fournissent l'occasion de manifester au-dehors ce qu'elle cache dans son intérieur. L'expérience n'est que l'observation constante des phénomènes qui coexistent, ou se succèdent dans le temps et dans l'espace; elle est le résultat de ces observations répétées, elle est l'ensemble des faits généralisés; mais, par là même, elle ne saurait produire des principes nécessaires et universels, s'étendant à tous les cas possibles, aux temps et aux lieux qui n'ont jamais existé, et nous donnant, avec la conviction de leur certitude, la conviction de la réalité des existences.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'entendement et la raison sont deux facultés différentes, qu'elles n'ont ni la même nature,

ni la même marche, ni le même objet, et que l'on ne doit pas demander de l'une, ce qui n'appartient qu'à l'autre.

L'entendement ou l'esprit, compare, juge, mesure. La raison donne la mesure primitive, universelle, immuable. Par là même que l'esprit et l'entendement mesurent tout, ils conçoivent les objets qui sont de leur ressort. Ce sont les rapports des choses, dont ils s'occupent; et ils supposent, sans vouloir et sans pouvoir la prouver, l'existence des êtres qui sert de base à tous les rapports. C'est en saisissant les limites des objets et en déterminant leurs bornes, que l'entendement ou l'esprit les conçoivent.

La raison, placée en quelque sorte dans les profondeurs de l'ame, comme Dieu dans les profondeurs de l'univers, est le principe des principes. Au moyen des idées absolues, inconditionnelles, immuables, qu'elle trouve dans son propre sein, elle s'élève à l'être inconditionnel et absolu; car il lui est donné dans ces idées, et ces idées ont sa racine en lui. La raison proclame sa nécessité, admet son existence, et s'arrête sur les bords de l'infini, pour le saluer et l'adorer, comme l'être qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien. La raison peut sans doute arriver aux premiers principes par l'é-

chelle du raisonnement; mais de raisonnemens en raisonnemens, de principes relatifs en principes relatifs, de conditions en conditions, de causes en causes, la raison arrive à un terme qui ne repose pas sur un raisonnement, à la condition des conditions, à la cause des causes, au principe des principes. Souvent encore, en descendant dans son propre sein, et en se repliant sur elle-même, elle trouve ce terme en quelque sorte de prime-abord, et part de là pour comprendre et expliquer les vérités relatives, et les existences dépendantes. La raison ne conçoit pas ce qu'elle admet, comme l'entendement conçoit les idées, et les objets qui sont de sa compétence; mais cette différence tient à celle de l'infini et du fini; et si l'homme n'admettait pas l'existence de l'être infini et incompréhensible, sans essayer même de la comprendre, l'homme ne comprendrait rien.

L'entendement et la raison ne sont pas opposés l'un à l'autre, ils ne se contredisent pas; mais ils sont différens, et malgré leur différence, ils se supposent, et forment un seul et même tout.

L'entendement ne doit pas croire qu'il se suffit à lui-même, ni par conséquent assimiler les procédés de la raison aux siens, ou les dé-

crier, parce qu'ils en diffèrent. La raison ne doit pas refuser aux résultats des opérations de l'entendement toute espèce de réalité. L'entendement, s'il voulait comprendre la raison, ou que la raison prouvât les premiers principes, et comprît l'existence première, ressemblerait à celui qui placerait pilotis sur pilotis, sans vouloir faire reposer finalement le tout sur un fond solide et stable.

L'entendement doit regarder la raison comme le fondement de ses propres constructions, ou comme le couronnement de l'édifice des connaissances humaines. Il saisira le premier point de vue, s'il procède par synthèse; et le second, s'il procède par analyse. La raison ne doit pas accuser l'entendement d'être vide de sens, et de se borner à un simple jeu de notions. L'entendement saisit des rapports, et ces rapports sont réels; ils ont la réalité que des rapports peuvent avoir. Sans doute cette réalité n'est pas la même que celle des principes; bien moins encore celle de l'être absolu et infini; et sans la réalité des vérités absolues, les rapports manqueraient de dernier terme, de dernière mesure, de dernier principe; mais la *relativité* n'en est pas moins quelque chose de réel et de précieux.

Toutes les opérations de l'entendement, quand il juge; toutes celles de la raison, quand elle fait des raisonnemens, ne sont que des opérations d'arithmétique. On compte, on soustrait, on ajoute, on multiplie, on divise. Dans l'arithmétique, il suffit que l'unité soit donnée, pour que toutes les opérations se fassent, et s'expliquent l'une l'autre. Elles ne sont toutes ensemble que des répétitions de l'unité. Dans la philosophie, il faut que les sens et la raison nous donnent les élémens de nos calculs. Les sens nous fournissent les élémens variables et relatifs de nos opérations; la raison, qui est au-dessus du raisonnement, nous donne les élémens permanens et absolus de toute vérité.

Si la réalité ne nous venait pas de cette raison pure, première, indépendante, qui s'aperçoit elle-même par une vue immédiate, et si les principes de toute certitude n'étaient pas cachés dans l'intérieur même de notre ame, ce ne serait pas l'entendement qui nous donnerait la réalité. Les notions et les idées générales qu'il forme, ne sont que des moyens dont nous nous servons pour anéantir tout ce qui est particulier et individuel. Ce sont des gouffres qui engloutissent tout, et qui n'en sont que plus vides, des représentations qui se forment aux dépens

des autres, et qui n'en sont pas moins maigres. Pour créer une *espèce,* on fait disparaître les différences individuelles ; pour s'élever à un *genre*, on efface les différences spécifiques; pour monter à un genre supérieur, on met de côté les différences génériques; à la fin il ne reste que des êtres, des substances, des forces. Si les êtres n'étaient pas des êtres réels, les substances, de véritables substances; si la force infinie et absolue n'était pas une *personne,* il ne resterait que des mots, qui ne signifieraient rien, ne donneraient rien, ne seraient rien; et bien loin de nous offrir la réalité , ces opérations nous enlèveraient même la réalité telle quelle des impressions sensibles.

S'il est important de saisir les rapports de la raison et de l'entendement, ou de l'esprit, dans la spéculation, il ne l'est pas moins de saisir leurs différences, dans les affaires et les pratiques de la vie commune.

La raison voit et saisit ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, les principes universels et nécessaires. La raison est la puissance des principes. L'esprit est la faculté d'appliquer les principes généraux aux cas particuliers, ou de combiner et de comparer les idées particulières. Plus cette combinaison

est complète, prompte, riche, plus aussi on fait preuve d'esprit, et plus les résultats de l'esprit sont satisfaisans. La raison détermine, et fixe le but des actions humaines, l'esprit découvre et saisit les moyens d'exécution; car lui seul aperçoit, dans chaque cas donné, les facilités et les obstacles.

Plus on a de raison, et plus on a de principes et de caractère; plus on a d'esprit, et plus on a de talent.

La réunion de ces deux facultés, à un haut degré, forme l'homme d'État, le grand capitaine, le législateur de génie.

Quand on a de la raison et qu'on manque d'esprit, on est capable de se proposer un grand but; mais souvent on le manque.

Quand on a de l'esprit, et qu'on manque de raison, on est ingénieux et fécond en moyens, on réussit dans les choses qu'on se propose; mais on ne se propose que des fins intéressées ou étroites, rien de grand, de noble, d'immuable, d'éternel.

Quand on a de la raison sans esprit, on est roide, immobile, invariable dans le choix des moyens, comme dans celui du but; par là même on manque son but. Les spectateurs s'étonnent, et l'on ne conçoit pas soi-même,

comment on peut avoir tant de mérite, et tant de malheur? Quand on n'a que de l'esprit, on devient versatile dans le choix du but, comme on est souple dans celui des moyens.

Ceux qui n'ont que de la raison, sans esprit, traitent souvent ceux qui ont ces deux facultés, comme des gens inconséquens, sans principes, et sans caractère fixe; parce qu'ils s'imaginent que dès qu'on change de chemin, on change aussi de direction et d'objet. Ceux qui n'ont que de l'esprit, sans raison, traitent souvent ceux qui ne composent pas avec leur but, parce qu'ils ne composent pas avec les principes, comme des têtes exaltées ou opiniâtres, qui s'attachent à une idée fixe.

CHAPITRE VII.

SENTIMENT.

Les sens nous donnent des intuitions qui fournissent aux opérations de l'entendement des élémens de connaissance que ses opérations élaborent, qui provoquent l'activité propre de la raison, et font sortir de leur obscurité les idées premières, et les principes.

Mais les sens nous donnent aussi des sensations agréables ou désagréables, qui excitent en nous le désir, c'est-à-dire une tendance à nous réunir avec un certain objet, ou à nous en séparer, à le chercher ou à l'éviter, à le produire afin de le posséder, ou à le détruire afin de nous mettre en sûreté contre son action malfaisante.

A la suite des sensations, ou concurremment avec elles, se développent, dans l'ame, les sentimens, qui ont, avec les sensations, quelques traits de ressemblance, qui en diffèrent sous des rapports plus nombreux et plus essentiels, qui,

comme les sensations, excitent des désirs, et se convertissent en actions.

Les sentimens ont ceci de commun avec les sensations, c'est qu'ils sont inexplicables. On peut déterminer les conditions sous lesquelles ils se montrent, les circonstances qui leur donnent un caractère particulier; mais en tant qu'ils sont des plaisirs ou des peines, on peut aussi peu les expliquer que les définir. Leur nombre est incalculable; il y en a beaucoup de simples, il y en a encore plus de mixtes; les sensations se mêlent, les sentimens se confondent, et donnent ainsi naissance à des résultats nouveaux. Il est impossible de déterminer avec précision leur différence; on les distingue sans pouvoir dire en quoi ils diffèrent. Le plaisir et la peine, comme tout ce qui est simple, ne se laissent pas décomposer. Souvent le degré seul les sépare. Un plaisir trop vif et trop soutenu, devient à la longue une véritable douleur, ne fût-ce que par la fatigue qui suit toujours une irritation, ou une activité trop forte. Une douleur prolongée, qui s'affaiblit, ou s'assoupit, devient un véritable plaisir.

Les sentimens et les sensations n'ont, malgré ces ressemblances, ni le même principe, ni les mêmes objets, ni la même nature. Les impres-

sions des sens sont la cause unique des sensations agréables ou désagréables; les sentimens, quelquefois réveillés ou occasionés par les impressions sensibles, tiennent principalement à la représentation de certaines idées, que les objets absens excitent autant, et même plus que la présence des objets. La sensation est toujours simple; le sentiment est plus souvent composé d'élémens divers, et suppose toujours une multitude d'idées confuses, soit qu'il les amène, soit qu'elles le produisent.

L'imagination féconde, nourrit, développe le sentiment; c'est d'elle, et de toutes les représentations accessoires dont elle entoure, couvre, embellit un objet, bien plus que de l'impression de cet objet sur les sens, que le sentiment tire sa force et sa délicatesse. La sensation est toujours purement relative, et ne se rapporte qu'à la manière dont celui qui l'éprouve, est affecté, sans qu'on puisse conclure la moindre chose de ce plaisir, ou de cette peine, aux qualités de l'objet qui nous la donne. Le sentiment a bien aussi quelque chose de relatif; mais on dispute sur les sentimens, on ne dispute jamais sur les sensations; on désire, on veut, on exige même que certains sentimens soient généraux, et que tous les hommes déve-

loppés les éprouvent ; on n'a jamais demandé la même chose des sensations. C'est qu'il y a dans les sentimens moraux, des caractères qui annoncent certaines qualités fixes et permanentes dans les objets qui les font naître ; et de là vient qu'ils peuvent prétendre avec raison à une sorte d'universalité.

Les sentimens les plus doux, les plus durables, les plus précieux, ne sont pas ceux qui viennent du dehors au-dedans, et qui supposent toujours des objets extérieurs ; mais ceux qui viennent de l'intérieur de l'ame, qu'elle porte dans son sein, et qu'elle produit sans secours étranger. Les premiers sont des effets, les autres des causes ; les uns sont de simples reflets, les autres des lumières propres et particulières ; ceux-ci nous révèlent l'existence elle-même ; ceux-là les apparences.

Il y a des vérités qu'on saisit par une espèce de tact et d'instinct, par un aperçu de l'ame aussi confus que rapide ; mais en même temps aussi sûr que confus. Ce sont des vérités que l'on appelle de sentiment, et qui sont d'autant plus inébranlables, qu'elles sont plus simples, et se dérobent à l'analyse. Il y a d'autres vérités qui commencent par être des aperçus du sentiment, et qui deviennent ensuite des vues de la raison.

On pourrait dire que le sentiment est la raison dans un état d'enveloppement, et que la raison est le sentiment développé.

C'est avec l'esprit que l'on comprend, c'est avec l'esprit que l'on calcule; de là vient que tous les résultats de l'esprit, comme toutes ses opérations, ont un caractère borné, et sont renfermés dans d'étroites limites. Quand on a de l'ame, on saisit, on admet, ou du moins on pressent des vérités plus hautes et plus pures que celles qui sont du ressort de l'intelligence. Il y a quelque chose d'infini, dans les aperçus du sentiment, comme dans les affections du cœur, qui fait qu'il ne peut pas être compris, et qu'il ne prétend pas comprendre ce qu'il adore. En prenant l'esprit pour seul guide, on est toujours tenté de rapporter tout à soi, de se faire le centre de tout, et de tomber dans l'égoïsme. Avec du sentiment et de l'ame, on s'abandonne, sans retour sur soi-même, sans bornes et sans mesure, à un objet qui ne peut intéresser que par rapport à lui, à cause de sa beauté, et de son mérite intrinsèque.

Tout sentiment suppose une idée; mais toute idée n'est pas un sentiment. Quand on les confond, on n'y gagne pas d'idées, et l'on dénature le sentiment; autant vaudrait-il confondre la lu-

mière et la chaleur, parce qu'elles ont des points de contact et des affinités, et qu'elles se trouvent souvent réunies dans le même corps. On peut résoudre le sentiment en idées, ou plutôt ramener les représentations confuses, dont le sentiment se compose, à des représentations distinctes; mais alors le sentiment disparaît. Voyez une plante vivante et fraîche; voyez, dans le creuset, cette plante décomposée; vous n'apercevrez que des sels, des terres, etc.; les formes et les couleurs se sont évanouies, la vie à laquelle tenaient les unes et les autres, s'est évaporée. Voyez le sang dans les veines; c'est un ruisseau de pourpre, qui coule avec rapidité, et qui est imprégné d'un feu vivifiant; voyez le sang rendu à ses affinités naturelles dans le vase où il a été recueilli en s'échappant des veines, et vous ne verrez plus que des parties hétérogènes, séparées les unes des autres, privées du lien commun qui les unissait, et du principe vital qui présidait à leur admirable fusion : vive et frappante image de la métamorphose que l'analyse opère dans le sentiment, quand elle le détruit pour le connaître, et que croyant le convertir en idée, elle ne fait autre chose que lui substituer des élémens tout-à-fait différens des

siens, car ces derniers ont changé de nature par la décomposition même.

On peut aussi peu reproduire un sentiment que le définir, l'analyser, l'expliquer. Ou un sentiment n'existe plus dans l'ame, ou la seconde fois qu'il l'affecte, il y existe de la même manière que la première. Le sentiment est toujours la conscience d'une affection ; dès que l'ame a cette conscience, le sentiment existe, soit qu'elle l'ait pour la première fois, soit qu'elle ait déja eu souvent le même. Mais on peut avoir le souvenir d'un sentiment, sans avoir ce sentiment même; alors ce sentiment n'agit plus comme sentiment, mais comme une simple représentation.

Le sentiment et l'imagination sont dans l'homme des facultés créatrices. Le jugement et la raison ne sont que les ordonnateurs de nos richesses. Ce sont tantôt des metteurs en œuvre, tantôt des priseurs jurés.

Le sentiment, par des aperçus rapides et des inspirations soudaines, qui sont autant de révélations intérieures; l'imagination, par des combinaisons neuves, hardies et souvent involontaires, amènent et expliquent nos progrès et nos succès dans les arts, comme dans les sciences. Le sentiment intime est la base de

toutes les sciences; l'action combinée du sentiment et de l'imagination, est le principe de tous les arts. Dans les premières, le sentiment est la matière première que l'entendement élabore; et le plus souvent il ne fait que développer ce que le sentiment recèle ou énonce. Dans les seconds, l'imagination, par ses combinaisons ingénieuses, féconde le sentiment que ses tableaux et ses images vivifient.

CHAPITRE VIII.

LA LIBERTÉ.

L'entendement conçoit, et la raison connaît; la sensibilité aime ou hait; la volonté se décide pour une action, la *liberté* la produit.

La *liberté* est la puissance de commencer une action ou une série d'actions, uniquement parce qu'on veut la commencer.

Souvent l'entendement, ou la raison, présente un objet à l'homme, et les rapports de cet objet avec les sensations, ou avec la sensibilité, inclinent et déterminent la volonté; souvent aussi, malgré tous les argumens que l'esprit et la raison allèguent en faveur d'une action, malgré tous les motifs séduisans que les sens et le cœur nous offrent pour la faire, la liberté produit l'action opposée, ne fût-ce que pour prouver qu'elle est une force indépendante des autres facultés, et que, pour agir, elle n'a besoin que d'elle-même.

L'intelligence n'emporte pas avec elle la li-

berté; mais la liberté emporte et suppose l'intelligence. Un être pourrait avoir des idées, sans avoir ni la volonté, ni le pouvoir de produire des actions.

Mais du moment où un être veut produire une action, il faut nécessairement qu'il ait l'idée de cette action, et par conséquent de l'intelligence. La liberté suppose donc l'intelligence, non pas en tant que l'intelligence dirige nécessairement la liberté; car par là même elle cesserait d'être la liberté, mais en tant que la liberté est une pensée indépendante, une action libre, représentée avant d'être faite.

La liberté est une force; mais une force qui a en elle-même son principe d'impulsion. Toute force est soumise à des lois, qui ne sont autre chose que l'énoncé des actions auxquelles la nature la détermine impérieusement. Toutes les forces qui ne sont ni libres, ni intelligentes, obéissent à ces lois sans le savoir et sans le vouloir; elles sont sous l'empire d'une nécessité involontaire. Il y a dans les profondeurs de l'ame humaine une règle qui ne force pas la liberté à la suivre; mais qui demande que la liberté la suive volontairement, malgré tout ce qui pourrait solliciter son action dans un sens contraire. Cette règle est une *nécessité volontaire*. Ces deux

mots, étonnés d'être ensemble, paraissent, au premier coup d'œil, se contredire; mais cette contradiction, qui n'est qu'apparente, se trouve dans la nature humaine; et ces deux termes, quelque bizarres qu'ils paraissent dans leur union, sont pourtant les seuls qui expriment ce fait mystérieux et incontestable.

On ne peut pas prouver l'existence de la loi morale par celle de la liberté; car c'est proprement l'existence de la loi morale qui nous donne la conscience de notre liberté, en nous faisant sentir que nous avons le pouvoir d'obéir à la loi, malgré tout ce qui nous pousse à lui désobéir, ou de la violer, malgré tout ce qui nous porte à l'observer. D'ailleurs, quand la loi morale n'existerait pas, on pourrait encore concevoir la liberté. Elle consisterait dans la puissance de choisir, non-seulement sans contrainte, mais encore sans motifs, entre deux partis opposés, ou dans la puissance de commencer une série d'actions, sans que quelque chose les précède et détermine l'action. Mais on peut prouver l'existence de la liberté par celle de la loi morale; car s'il y a une loi qui ordonne impérieusement certaines actions, il faut bien que l'homme ait la puissance de les faire, malgré tout ce qui l'incline du côté opposé.

Sans la liberté, il n'y a pas plus de contingence dans les actions humaines que dans les faits, ou les actions de la nature. Le contraire d'un fait est toujours possible, que ce soit un fait de la nature, ou un fait de l'homme. Mais, sans la liberté morale, dans chaque cas donné les actions de l'homme sont aussi nécessaires que les faits de la nature. Ces deux nécessités sont d'un genre opposé, leurs causes et leurs principes diffèrent; mais leurs résultats sont les mêmes.

Sans la liberté, il n'y a plus de mérite, ni de démérite dans l'homme; il n'y a que plus ou moins de perfection ou d'imperfection. Il y a encore des lois de la nature humaine, mais il n'y a plus de loi obligatoire. Comme il y a une règle de beauté pour chaque espèce d'êtres, pour chaque espèce de plantes ou d'animaux, il y en a aussi une pour les hommes, qui fait qu'on place l'un au-dessus de l'autre, qu'on estime l'un et qu'on dédaigne l'autre; mais elle n'est pas obligatoire. La seule différence qu'il y ait entre la règle ou l'idéal de la beauté pour l'homme, et celle qui existe pour les autres êtres de la nature, c'est que l'homme, ayant de l'intelligence, des sentimens et une activité spontanée, se représente l'action avant de la

faire, s'en approche avec un sentiment de plaisir, si elle lui convient, l'atteint et la réalise par une impulsion intérieure ; tandis que les autres êtres de la nature reproduisent cet idéal de beauté de leur espèce, ou ne le reproduisent pas sans le savoir et sans le vouloir.

Dans tous les systèmes, il faut tâcher de comprendre les actions humaines et de les expliquer; mais il faut aussi les expliquer de manière qu'on soit en état de les juger, de les approuver ou de les blâmer. Or on ne peut juger les actions humaines que dans le système qui a pour base la liberté morale. Dans celui du fatalisme, on ne fait que les *expliquer*. Expliquer une action, c'est la ramener aux principes extérieurs, ou intérieurs, qui l'ont produite ; c'est la voir dans ses causes, comme tous les effets de la nature. Dans le système du fatalisme, tout est dit quand on a compris les actions ; ou si on les juge, on le fait comme on juge une fleur, un arbre, en les comparant à l'idéal de leur espèce, sans imputer ces actions à celui qui en est l'auteur, pour l'estimer, ou le mépriser. Dans le système de la liberté, on explique les actions, c'est-à-dire on les résout dans leurs motifs, on les voit dans leurs conséquences, afin de mieux juger le mérite de la

...une; car l'action est jugée dans ses rapports avec la règle. On explique les actions; mais on reconnaît, ou plutôt on sent, que la liberté avait le pouvoir d'agir contre tous les motifs qui l'inclinaient à une certaine action.

La liberté, par là même qu'elle commence une série d'actions, et qu'elle sert à les comprendre, ne pouvant être comprise, il reste toujours dans les actions humaines quelque chose d'inexplicable.

CHAPITRE IX.

GÉNIE. CARACTÈRE.

L'esprit conçoit, comprend, saisit, discute; le talent met en œuvre, ou perfectionne; le *génie* crée.

Le *génie* est la perfection de l'intelligence; car la perfection de l'intelligence consiste dans le plus haut degré d'activité de cette force, et de toutes les facultés qui se réunissent en elle, ou dans lesquelles elle se ramifie. Le caractère est la perfection de la volonté et de la liberté; car la perfection de l'une et de l'autre consiste dans l'énergie, la persévérance et l'indépendance de l'action.

On peut avoir un esprit juste, lumineux, étendu, bien ordonné, sans une étincelle de génie; on peut avoir une volonté sage, une liberté bien réglée, et même, graces aux circonstances, une vie régulière et pleine de bonnes actions, sans puissance dans le caractère, sans nerf et sans vigueur dans la volonté.

La puissance du caractère peut suppléer en

quelque sorte à la puissance du génie, en doublant les forces de l'intelligence par une attention forte, soutenue, exclusive; et en concentrant toutes les facultés de l'ame sur un seul point. La puissance du génie supplée plus rarement à celle du caractère; il peut cependant lui donner de l'élévation, et tout l'élan de l'enthousiasme.

Dans la vie active, la puissance du génie est insuffisante, et même stérile, sans la force de la volonté, et la puissance du caractère; les prodiges de l'héroïsme, les succès de l'homme d'Etat, les conceptions du grand capitaine, dépendent beaucoup plus de la seconde que de la première. Dans les sciences et dans les arts, on observe souvent le phénomène opposé; et un caractère faible, associé dans la même personne à un génie vigoureux, y forme le contraste le plus affligeant, et donne à tous les amis du bon et du beau un véritable scandale.

Des circonstances favorables développent le génie; des circonstances contraires développent et forment le caractère. Comme il y a des genres où le génie emprunte une grande partie de sa force, du caractère, des circonstances contraires paraissent quelquefois développer le génie.

L'originalité me paraît tenir beaucoup plus au caractère qu'au génie. Celle du génie n'est, dans le fond, qu'une certaine empreinte, ou un certain mouvement que le caractère lui donne. C'est une certaine hardiesse qui dégénère quelquefois en licence, ou de la simplicité et de la bonhomie, ou une teinte lugubre et sombre, ou une gaîté brusque, ou une sensibilité forte et passionnée, ou une certaine indignation vertueuse.

Ceux qui ont de la force de génie et de caractère, manquent souvent de mesure; et ceux qui ont de la mesure, manquent souvent de force. Ces deux genres d'imperfection se partagent le monde. On pourrait appeler l'un le *dynamisme*, et l'autre le *modérantisme*. Le *dynamisme* en fait d'intelligence et d'action, veut se soustraire aux réactions des idées et des faits les uns sur les autres, et agir comme s'il agissait seul, et que rien ne pût agir sur lui. Il manque la vérité, parce qu'il n'admet que des jugemens exclusifs; il menace l'ordre, parce que sous prétexte de déployer une grande énergie, il méconnaît et méprise la règle. Le *modérantisme* est si frappé de la nécessité de ces réactions des principes et des évènemens les uns sur les autres, que très sou-

vent il empêche l'action; il craint tellement l'excès, que, pour ne pas y tomber, il se permet à peine le mouvement; et il redoute tellement tout ce qui pourrait troubler l'ordre, qu'il ne fait rien de vigoureux pour le soutenir. La force, sans mesure, agit comme une force isolée de tout ce qui devrait la contenir et la diriger, comme si l'action d'une idée ne supposait pas, et ne devait pas amener la réaction des autres idées, et comme si l'on ne devait pas, par conséquent, en tenir compte. La force, sans mesure, c'est la volonté sans intelligence; c'est une force qui rentre dans la classe des forces physiques, et qui cesse d'être une force morale. La mesure, sans force, serait une direction sans mouvement, une pensée sans volonté, un besoin d'arrêt qui pourrait empêcher l'action. La mesure sans force, la force sans mesure, sont également des signes de faiblesse; l'une de la faiblesse de la volonté, l'autre de la faiblesse de l'intelligence. La force avec de la mesure, la mesure avec de la force, c'est en cela que consiste la perfection de l'homme tout entier, la perfection du génie et celle du caractère.

Tout homme qui a faussé son esprit ou son caractère, est sa propre caricature. On dé-

couvre en lui ses traits primitifs, mais hors de toute proportion les uns avec les autres. Ainsi la mesure sans force, poussée à l'excès, produit la pusillanimité de l'esprit et celle de la volonté. La force sans mesure, produit l'exagération des idées, le fanatisme des sentimens, l'emphase et la boursoufflure des expressions, l'excentricité des actions. Or, l'une est la caricature de la prudence et de la justesse d'esprit, l'autre celle de l'enthousiasme, de l'ardeur et de l'énergie.

Il n'y a point de grand génie, ni de grand caractère, sans un certain degré d'enthousiasme. Dans ce singulier état de l'ame, qui est à la fois le signe précurseur et l'effet naturel de toute grandeur réelle, il y a pour l'ame un point lumineux, et tous les autres sentimens, toutes les autres idées, sont dans une espèce de demi-jour ou de clair-obscur. L'idée claire, qui est le point central des affections de l'ame dans l'enthousiasme, est aussi celui autour duquel se groupent tous les autres sentimens, et d'où l'ame jette un regard sur l'océan immense des idées confuses. S'il n'y avait point d'idée claire, et qu'il n'y eût que des idées confuses, l'ame ne saurait ni ce qu'elle veut, ni ce qu'elle aime, et cet état serait incompatible avec la raison.

S'il n'y avait qu'une idée claire, et qu'il n'y eût point d'idées confuses, il n'y aurait pas d'enthousiasme, parce que tout serait déterminé, fixé, et par conséquent limité.

Il faut donc dans l'imagination, qui fait la puissance du génie, un certain degré de raison, pour que le génie ne devienne pas bizarre ou extravagant; et il faut dans la force mâle et réfléchie qui fait la force du caractère, un certain degré d'imagination, pour que le caractère ne dégénère pas en roideur, et afin que, sans plier ses principes, il se plie aux circonstances qui doivent décider de ses démarches et de ses succès.

Il y a des hommes de génie où la raison, et d'autres ou l'imagination domine; mais toujours ces deux facultés sont les seules qui, poussées au plus haut degré, peuvent créer et produire. L'une découvre l'infini sous les formes finies qui le cachent, et trouve le vrai; l'autre réalise l'infini sous des formes finies, et trouve le beau. Toutes les autres facultés de l'ame, quelque mérite qu'elles aient, ne donnent et n'expliquent que le talent. Il n'y en a aucune qui soit plus opposée au génie, que l'esprit proprement dit.

Pour l'homme de génie, qui a saisi une idée

haute, pure et vivante, ce qui n'existe encore que dans sa tête ou dans son cœur, existe seul véritablement, et ce qui existe véritablement pour les autres, dans le monde réel et la vie commune, n'existe pour lui que comme facilité, ou comme obstacle à l'objet exclusif de ses affections et de ses pensées.

La composition d'un ouvrage de génie, fruit du travail de l'imagination et de la pensée, doit être l'état le plus heureux de l'homme. On doit y avoir le sentiment de ses forces, et en même temps celui de l'abandon de l'être tout entier à quelque chose qui est lui, et qui pourtant n'est pas lui. On perd son *moi*, et l'on n'a jamais senti son *moi* plus vivement que dans des momens pareils : l'impression que fait sur l'ame l'idée première de la conception d'un ouvrage de l'art, doit ressembler à la première entrevue de l'amour.

Mais plus on a été heureux dans la composition d'un ouvrage, plus on est triste après qu'il est achevé. On avait un infini devant soi ; on n'aperçoit plus que les bornes du fini.

L'étude nourrit le génie, prévient ses écarts, et assure sa marche ; mais elle lui fait perdre quelque chose de sa lumière propre et de sa couleur originaire. Nous ne sommes plus nous-

mêmes tout entiers, et à plus forte raison les vérités et les beautés de nos livres sont des reflets de reflets. Le génie antique et le génie moderne ne marchent pas à côté l'un de l'autre, comme Alphée et Aréthuse, sans mêler leurs eaux; mais le génie antique donne sa teinte au génie moderne. Nous ne savons presque plus ce que serait le génie seul, sans maître, sans guide, en présence de la nature.

Cependant il est des écrivains et des artistes favorisés, qui venant après trois mille ans de culture, ont encore trouvé le moyen d'être originaux; et il y a des esprits qui n'auraient pas été originaux, quand ils auraient devancé tous les autres dans l'ordre des temps, et qui, même alors, n'auraient pas dépassé la nature la plus triviale. La véritable originalité suppose nécessairement l'ignorance de cette originalité. Telle était celle de La Fontaine. On est perdu sous ce rapport, dès qu'on sait qu'on est original, et plus encore, quand on veut l'être.

Le véritable génie s'annonce quelquefois par un simple mot, et alors un tel mot a quelque chose de profond, j'ai presque dit, de sublime. C'est un éclair qui ouvre aux yeux un abîme, ou découvre un vaste horizon, et des hauteurs inaperçues.

Les pensées les plus éblouissantes du génie paraissent être les résultats d'affinités électives, aussi secrètes que puissantes. Ce sont deux idées qui n'avaient jamais été rapprochées, et qui sont cependant tellement faites pour l'être, qu'elles étonnent également par leur longue séparation, et par leur union subite, comme deux personnes faites l'une pour l'autre, qui ne s'étaient jamais vues, et qui, dès le premier moment où elles se voient, s'attirent pour ne plus se quitter.

Les auteurs qui sont au-dessous de leur siècle, meurent en naissant. Les auteurs qui sont au niveau de leur siècle sont exaltés, dévorés, et bientôt oubliés. Les auteurs de génie sont seuls au-dessus de leur siècle; seuls ils obtiennent de la gloire, tandis que les autres n'obtiennent que de la réputation. Ils passeront encore pour des hommes de génie, lors même que les siècles suivans, voyant mieux et plus loin qu'eux, les auront devancés.

Il y a une sorte de tristesse dans les hommes de génie, qui harmonise avec cette teinte de tristesse, répandue dans la nature. L'une et l'autre tiennent aux rapports secrets du génie et de la nature, et ces rapports eux-mêmes tiennent de l'infini. Ce ne sont pas seulement

les montagnes éternelles, la mer dans son immensité, les fleuves dans leur course rapide et infatigable, les arbres antiques, les vastes et impénétrables forêts, qui réveillent dans l'ame une sorte de tristesse. Tous les sites, tous les momens de la nature, même les plus frais et les plus brillans, ont la même teinte, et la donnent à l'ame; parce qu'ils ont tous quelque chose de calme, de majestueux, d'infini, et que, sous les formes variées, et sous le jeu actif, qui frappent les sens, se trouvent des forces que l'on ne voit pas, et dont l'existence est un mystère à la fois saisissant et impénétrable.

CHAPITRE X.

TENDANCES DE L'AME HUMAINE.

Il y a dans la nature humaine des besoins d'un ordre supérieur, qui s'annoncent d'une manière confuse, même chez les hommes grossiers, mais dont les hommes développés ont la conscience, et qui se prononcent chez eux d'une manière distincte. Ces besoins naissent de nos facultés intellectuelles et morales, et c'est dans la liberté, la sociabilité, la raison, l'imagination, le sentiment, qu'ils ont leur racine. A ces cinq facultés tiennent autant d'objets, d'idées immuables, universelles, éternelles, qui seules peuvent satisfaire ces besoins impérieux de la partie céleste de notre être.

A la liberté, tient la règle, ou l'idée du bon; à la sociabilité, l'état ou l'idée de l'ordre social; à la raison, la science ou l'idée du vrai; à l'imagination, l'art ou l'idée du beau et du sublime; au sentiment, qui de sa nature est infini, la

la religion ou l'idée de Dieu. L'ame humaine tend continuellement vers la possession de ces objets; les individus de l'espèce humaine et les nations, ont d'autant plus de mérite que leur tendance vers ce but suprême de l'existence, vers ces biens éternels, est plus marquée, plus soutenue, plus constante dans ses efforts, plus heureuse dans ses succès. Ce sont là les cinq faces principales que présentent les peuples dans leur développement, et sous lesquelles l'histoire les considère. Leurs travaux, dans les arts productifs, ne sont jamais que des conditions de leur existence physique. Ainsi que les évènemens heureux ou malheureux, qui remplissent la vie des peuples, ces conditions n'ont qu'une valeur subordonnée; elles ne sont aux yeux du philosophe que des obstacles, ou des facilités, pour atteindre ce qui seul a un prix absolu; et c'est uniquement sous ce point de vue qu'elles l'intéressent.

CHAPITRE XI.

MORALE. DROIT.

Chaque être est ce qu'il est; sa nature détermine ses forces et ses facultés; ses forces et ses facultés déterminent ses rapports; ses rapports amenant des actions, ou lui imposant la nécessité de certaines actions, nous donnent les lois de la nature humaine, qui ne sont que les formules ou l'énoncé des actions que l'homme fait, et de celles qu'il doit faire.

Chaque être doit devenir tout ce qu'il peut être. La nature et la mesure de ses forces, susceptibles de développement, lui indiquent la nature et la mesure de sa destination. Si les forces d'un être sont capables d'un développement indéfini, parce qu'on ne saurait en assigner ni la mesure, ni le terme, la nature de cet être consiste dans la perfectibilité. Un perfectionnement progressif et continuel est sa destination, sa première loi, et son premier devoir.

De là vient que les stoïciens, et dans le dix-

huitième siècle, l'école de Wolf, avaient fait du perfectionnement le premier principe de la morale. Mais il y a dans la morale quelque chose de simple, d'impérieux, d'absolu, d'universel; et l'idée de la perfection est une idée tellement complexe et vague, qu'on ne saurait, ni confondre la perfection et le devoir, ni subordonner le devoir à la perfection. C'est un devoir pour l'homme de se perfectionner; mais le perfectionnement n'est ni l'unique devoir, ni la source de tous les devoirs. Cependant on aurait tort de conclure de cette vérité, que l'homme a rempli sa destination, et qu'il est tout ce qu'il doit être, du moment où il a satisfait aux obligations strictes et précises que le devoir lui impose. Ce point de vue exclusif et rétréci n'est pas au niveau de la richesse de la nature humaine; il ne saisit et n'exprime qu'une de ses faces, et par là même ne lui suffit pas. Obéir au devoir dès qu'il est clair et certain, lui obéir sans réserve et sans exception, est la première condition de la perfection humaine; mais cette obéissance, fût-elle entière, n'épuiserait pas l'idée de la perfection, et ne serait pas à sa hauteur. Un homme pourrait avoir une moralité à toute épreuve, et avoir négligé, ou manqué son développement sous tous les autres rapports;

un autre homme pourrait avoir porté toutes ses facultés au plus haut degré, et les avoir cultivées de front, et il pourrait avoir violé ses devoirs les plus sacrés, et s'être joué de la vertu. Encore bien moins l'obéissance au devoir sera-t-elle le comble de la perfection ou la perfection tout entière, si, comme l'ont prétendu certains philosophes allemands, elle doit être l'effet du pur respect de la raison pour la loi, sans aucune espèce de plaisir, ni d'amour. Bannir l'amour du beau moral, le plaisir attaché au devoir, de la vie humaine et du cœur de l'homme, sous le prétexte d'une plus haute perfection, c'est enlever à la vie sa dignité et son charme, au cœur le feu sacré, qui est à la fois le principe et la récompense de nos actions; c'est mutiler l'homme pour l'ennoblir, et le pétrifier pour le sauver des erreurs, et des méprises de la sensibilité. Sans l'inspiration d'un naturel riche et heureux, qui aime tout ce qu'il doit aimer, il y aurait des artisans, et non des artistes de vertu; la règle de la force existerait encore, mais elle serait plutôt un obstacle à l'épanouissement des forces de l'homme que le principe de son activité.

Les deux caractères du devoir sont d'être absolu et universel; c'est ce qui le distingue de l'a-

gréable et de l'utile, qui sont toujours relatifs. Ce que tous les hommes veulent, pour eux-mêmes, comme pour l'universalité de leurs semblables, pour tous les temps, et pour tous les lieux; ce qu'ils veulent, abstraction faite de leurs intérêts particuliers, de leurs affections, et de leurs penchans individuels; ce qu'ils veulent encore, lors même qu'ils ne l'ont pas fait ou ne le font pas; ce qu'ils veulent comme hommes, comme êtres raisonnables et libres, voilà le devoir. Il est la volonté générale de l'espèce humaine, et ce qui serait une mauvaise définition de la loi civile et politique, est une excellente définition de la loi morale.

Le désir du bonheur ne peut pas, dans sa généralité, servir de base à la morale; non qu'il soit accidentel dans la nature humaine, car il est bien décidément une des parties intégrantes et essentielles de cette nature; mais parce qu'il n'offre rien de fixe, d'absolu, de déterminé. Cependant le bonheur et le devoir n'en ont pas moins des rapports intimes et nombreux l'un avec l'autre; le sentiment de la vertu sera toujours pour l'homme un sentiment céleste, et le plaisir pur, attaché au dévouement, aux sacrifices que l'ordre moral impose, sera pour les ames d'élite habituellement, et pour les autres

même par momens, le premier des plaisirs. On ne doit pas être juste et moralement bon, afin d'être heureux; car lors même que la moralité ne serait pas une source de bonheur, encore devrait-on lui rester fidèle. Mais plus la vertu sera pure et désintéressée, et plus on sera heureux de ce désintéressement; ainsi le veut la nature des choses, et nous pouvons nous en féliciter.

S'il y a du plaisir dans la pratique des devoirs, si le désir, l'attente, ou la jouissance d'un sentiment agréable se mêle à toutes les vertus, il entre donc de l'intérêt dans toutes nos actions. Mais n'y a-t-il pas une grande différence entre le plaisir de s'oublier, et de se sacrifier pour un autre, et celui de sacrifier un autre à soi; entre le plaisir de servir comme moyen volontaire au bonheur d'un autre, et celui de le faire servir comme moyen à notre propre avantage; entre le plaisir de vivre et de mourir pour son pays, et celui d'immoler son pays à ses propres passions? Serait-ce abuser des termes, ou élever une dispute de mots, que de prétendre que le premier de ces plaisirs suppose un amour désintéressé, et l'autre un amour intéressé?

Les idées de devoir et de vertu sont incompatibles avec la nécessité; on ne saurait reve-

nir trop souvent sur ce principe. Spinosa a beau donner à son grand ouvrage le titre d'*Éthique ;* non-seulement l'éthique n'est ni l'objet ni le but de son ouvrage, mais elle disparaît sous la rigoureuse unité de son premier principe. S'il n'y a qu'une seule substance, si tous les êtres ne sont que des modifications de cette substance, *une* et infinie, si les ames humaines ne sont que des pensées, et non de véritables personnes, l'univers n'est que le développement de la substance nécessaire et éternelle; ce développement s'opère d'après des lois uniformes; les résultats de ces lois sont inévitables, toutes les actions sont indifférentes; car toutes partent du même principe, toutes y reviennent comme à leur but, et ce but est l'existence.

Quand le sentiment de la liberté, et celui du devoir, qui s'appuient et s'expliquent mutuellement, qu'aucun raisonnement n'a fait naître, qu'aucun raisonnement ne peut ébranler, et qui triomphent de toutes les doctrines, et de tous les systèmes, sous lesquels le fatalisme s'est montré dans le monde, ne suffiraient pas pour le réfuter, les résultats absurdes auxquels il conduit, seraient autant d'argumens contre lui. Si cette doctrine était vraie, le droit ne consisterait que dans la puissance physique;

mais alors comment ce mot de *droit* qui exprime une possibilité morale, se serait-il égaré dans les langues des peuples civilisés? Si tout ce qui se fait est nécessaire, tout ce qui se fait est bien; comment alors l'homme est-il tombé sur toutes les idées morales, et sur tous les termes qui les expriment? comment a-t-il opposé la nécessité volontaire, ou l'obligation, à la nécessité physique? Et notez que cette erreur ne serait pas celle de quelques philosophes; mais celle de l'espèce humaine tout entière, sur tous les degrés de l'échelle de la civilisation. S'il était vrai que la raison, en distinguant entre les bonnes et les mauvaises actions, ne fît que juger les actions relativement à la sphère humaine, à une partie du grand tout, et les jugeât par conséquent d'une manière erronnée ou fausse; si ces mêmes actions, relativement à l'universalité du tout, étaient toutes également nécessaires et également bonnes, il serait clair qu'à mesure que la raison humaine s'élèverait, la distinction entre le bien et le mal disparaîtrait de plus en plus, et que les actions deviendraient indifférentes; il serait vrai que plus l'homme se perfectionnerait, et plus il sentirait et reconnaîtrait que la perfection morale est un mot vide de sens, par

lequel on s'est joué de lui, ou il s'est abusé lui-même. Admette, qui pourra, une doctrine pareille, qui contredit le sentiment intime, la base de toute vérité, et qui, après nous avoir enlevé tout ce qui donne du prix à l'existence, fait très bien de nous enlever l'existence elle-même, et de nier que nous soyons de véritables personnes.

En dépit de tous les sophismes, au mépris de toutes les spéculations vaines, après des milliers de siècles, les vérités pratiques seront saisies, comprises, adoptées, les belles actions seront admirées, et exciteront toujours le désir d'en produire de pareilles, ou le regret de ne pas les avoir produites. On peut compter à cet égard sur une certaine identité des ames humaines, et sur ce qu'il y a d'immuable en elles. Ce qui demeure, est ce qu'il y a de plus précieux dans notre nature, la raison, et l'amour de la vertu.

Au milieu de toutes les vicissitudes humaines, les idées morales offrent des traits inaltérables, et conservent leur nature et leur clarté. Par un jour nébuleux et sombre, quand le ciel est couvert de nuages et de brouillards, sous ce voile épais, les étoiles toujours brillantes, pures, dans le plus bel ordre, ne perdent rien de leur éclat. Ainsi, au milieu des ténèbres de l'erreur et du

vice, les vérités éternelles, momentanément obscurcies, ne perdent rien de leur évidence, ni de leur lumière primitive.

Sanselles, que la vie serait effrayante à la considérer en elle-même! Sur les bords d'un précipice, au milieu d'une grande masse d'eau, sur le sommet d'un rocher élevé et taillé à pic, des barrières, ou à leur défaut des objets qui fixent la vue, et servent à l'homme de points d'appui, le préservent du vertige, et de la mort. Des devoirs déterminés, des relations obligatoires, qui reposent l'ame, et qui la fixent, lui rendent le même service, et l'empêchent de se perdre dans le vague de l'immensité; autrement, elle considérerait et voudrait saisir la vie en elle-même, et elle n'y verrait qu'un vide, ou une vapeur immense, qui lui ferait perdre la confiance de sa propre force.

Mais quelque certaine que soit la base de la morale, quelque bienfaisante que soit cette certitude, il y a, et il y aura toujours une grande diversité de jugemens sur les actions humaines. La raison en est toute simple, indépendamment même de l'influence, des intérêts et des passions sur nos jugemens. La voici : Il n'y a point d'action, fût-elle criminelle, qui ne tire une sorte de noblesse de l'idée qui la fait faire, et à

qui elle se lie comme moyen. Il n'y a point d'action, fût-elle bonne, qui ne soit dégradée par l'absence de toute idée, et qui ne descende de son rang, du moment où elle devient machinale. Or il n'y a aucune action qui ne puisse être mise en contact avec une idée, ou qui ne puisse être mise hors de tout contact avec elle; et selon que l'on s'attachera plus à l'action en elle-même, ou au motif, et à l'idée qui l'a inspirée, on blâmera, ou louera la même action; et les uns l'élèveront jusqu'aux nues, tandis que les autres la condamneront.

Une autre cause d'incertitude de nos jugemens moraux, tient à ce qu'une morale universelle, qui contiendrait l'application des principes à toutes les relations, et à tous les détails de la vie n'existe pas, ou n'existe du moins que d'une manière imparfaite. Il faut l'avouer, un travail pareil présenterait de grandes difficultés. On peut déterminer au juste ce que les hommes doivent être sous le rapport des principes et des sentimens, et en quoi consiste le mérite de la personne; on ne saurait déterminer avec la même précision, ce que tous les hommes doivent faire, ni ce qu'ils doivent éviter, car on ne peut jamais épuiser la matière des relations et des combinaisons possibles.

CHAPITRE XII.

SOCIÉTÉ. ORDRE SOCIAL.

Le devoir est la règle et la mesure de la liberté intérieure ; l'ordre social est la règle, la mesure et la garantie de la liberté extérieure.

Comme chaque science a sa philosophie, la science de l'ordre social a la sienne. On doit pouvoir ramener toutes les idées qui la composent, à ce qu'elle a de plus général et de plus simple.

La philosophie n'est pas toujours la recherche des origines ; elle est souvent aussi la recherche des principes. De ce genre est la philosophie politique, ou celle qui sert de base aux recherches sur l'ordre social.

Veut-on considérer philosophiquement un ouvrage de l'art, c'est son but qu'il faut saisir. Il est la clef du tout, le principe qui l'a fait produire, et la règle d'après laquelle on peut en juger et en apprécier tous les détails.

La société est l'ouvrage de la nature, ou un effet de la nature, en tant que l'homme est né

dans la société, ne peut exister que dans son sein, et que l'instinct du besoin la lui ferait former, si la nature ne l'y avait pas placé.

La société est un ouvrage de l'art, en tant que l'homme, à l'âge où il se rend compte et raison de tout, réfléchit sur l'ordre social, en sent la nécessité, comprend sa nature, explique son existence, et détermine son but d'une manière fixe et invariable, d'après les principes du droit rationnel. C'est ce but qui doit être l'idée directrice de tous les développemens par lesquels la société passe, et des moyens par lesquels elle se perfectionne.

Ainsi la société est un fait de la nature, relativement à son origine et à ses commencemens; et un ouvrage de l'art, relativement au point vers lequel elle s'avance.

Le premier point de vue est le point de vue historique de l'ordre social, le second est le point de vue philosophique.

La philosophie politique a deux parties : l'une est purement spéculative, c'est le droit rationnel; l'autre est purement pratique et expérimentale, c'est le droit positif.

Le droit rationnel est la théorie des droits et des devoirs de l'homme, en tant qu'ils sont fondés les uns sur les autres, et dérivent de sa

nature seule, antérieurement à toute espèce de convention formelle et de loi positive. L'expression de droit rationnel est beaucoup plus juste que celle de droit naturel, qui a prêté à beaucoup d'équivoques et d'erreurs. Le terme de droit *idéel* serait peut-être encore plus précis ; car il dérive d'un état *idéel*, dans lequel on place l'homme pour le considérer uniquement comme un être raisonnable et libre, vivant avec d'autres êtres de la même espèce; et cet état *idéel* est l'opposé de l'état réel ou de l'état social.

Mais ce serait une erreur de croire, que ce droit rationnel ou *idéel* n'a besoin pour ses dévéloppemens que des notions abstraites de raison et de liberté. Ces prétendues déductions du droit rationnel, ne sont jamais des déductions pures, où l'on parte uniquement de principes. On emprunte toujours beaucoup des faits; on se sert de ce qui existe, ne fût-ce que comme hypothèse. Des droits et des devoirs coactifs supposent des hommes placés à côté les uns des autres dans l'espace et dans le temps, et agissant les uns sur les autres, dans le monde sensible. Des droits supposent des rapports de l'homme avec les choses et avec les personnes; il faut donc nécessairement imaginer des rapports de ce genre.

ou employer ceux que la réalité nous présente. Le second moyen est plus commode et plus sûr que le premier, et l'on s'en sert sans scrupule.

La raison nous donne le but de l'ordre social. Ce but doit être le même pour tous les peuples durant toute la longue suite des siècles; car il dérive de la nature de l'homme. Des êtres raisonnables et libres doivent vivre dans l'ordre social, parce qu'il est la première condition de leur existence physique, intellectuelle, et morale. Mais des êtres raisonnables et libres manqueraient aux lois de leur nature, s'ils ne plaçaient pas le but de l'ordre social dans le règne de la liberté.

Ce but est la règle et l'étalon de toutes les lois; parce que les lois ne sont jamais que des moyens d'atteindre ce but. Sous ce rapport la philosophie politique est la science de la raison, appliquée à l'étude du but de l'ordre social et aux moyens de l'atteindre.

Les lois positives nous donnent l'état actuel de la société, et l'étude de l'état actuel nous sert à modifier les principes, afin de les appliquer avec succès. La connaissance des faits doit s'étendre plus loin. Il faut connaître le passé d'un peuple, c'est-à-dire son histoire; il faut être instruit de toutes les localités, de tous les

caractères, de toutes les nuances qui distinguent un peuple d'un autre peuple, pour savoir quelles lois peuvent lui convenir. Sous ce point de vue, la politique est une science d'expérience. C'est la raison appliquée à tous les rapports particuliers et individuels d'une nation quelconque.

Il faut réunir la science des principes, et la science des faits, pour arriver à la philosophie du droit politique. Sans les principes, on n'aurait pas l'idée précise et nette du but; on manquerait du principe générateur et régulateur de l'ordre social et des lois. Sans les faits, on n'aurait pas l'idée de tous les élémens que le législateur philosophe doit faire entrer en ligne de compte, de toutes les données nécessaires à ses calculs, et tous les rapports particuliers auxquels il doit avoir égard dans son travail.

Sans les principes, il n'y aurait pas de mouvement progressif dans les applications du droit politique, ni dans la législation; sans les faits, il n'y aurait ni de la permanence, ni de la fixité dans l'une et dans l'autre. Sans les principes, les États ne pourraient pas tendre à un avenir meilleur que le passé, et ils s'éloigneraient de plus en plus de leur origine sans arriver à un plus haut degré de perfection.

Sans les faits, le passé serait toujours perdu pour chaque génération, et il n'y aurait point de continuité dans l'existence des États. Sans les principes, on manquerait d'un idéal, et l'on ne marcherait pas, ou l'on marcherait au hasard; sans les faits, on manquerait d'un point d'appui et de départ, et l'on ne saurait à quoi attacher le fil flottant de la législation.

Le but des sociétés politiques, comme celui de chaque individu, de l'ordre social comme de l'ordre domestique, est le développement harmonique de toutes les forces et de toutes les facultés; c'est-à-dire : qu'elles doivent toutes se développer, mais à des degrés différens, et dans les proportions que leur nature indique. Le devoir des gouvernemens est de favoriser ce but de toutes les manières possibles, et d'y tendre par tous les moyens qui sont en leur pouvoir. Ce devoir donne la mesure de leurs droits.

Le premier moyen d'avancer vers ce grand et noble but, est d'assurer la liberté générale, celle de tous les individus, soit en déterminant les limites de la liberté de chacun d'eux par la liberté de tous, car la liberté d'un citoyen expire et finit là où celle de ses concitoyens commence, soit en débarrassant la liberté de chaque individu, ou en lui épargnant toutes les en-

traves, et toutes les limites qui gêneraient son activité, et que la liberté générale n'exige pas.

Mais il n'y a de liberté assurée pour personne dans l'ordre social, sans une force réprimante, coactive, protectrice, c'est-à-dire sans l'existence de l'autorité. L'autorité et la liberté sont inséparables dans la pensée et dans la réalité. L'une sans l'autre serait le moyen sans le but, ou le but sans le moyen. La liberté sans ses rapports avec l'autorité, serait une indépendance farouche, ou une licence effrénée. L'autorité sans ses rapports avec la liberté, dégénérerait en despotisme et en anarchie. L'autorité est la garantie de la limite de la liberté de chaque individu; elle seule place et maintient cette limite, sans cette limite la liberté ne serait plus la liberté de tous, mais la liberté exclusive et abusive d'un seul, ou de quelques-uns. Ainsi le second moyen d'arriver au but de l'ordre social, c'est de créer une autorité forte, éclairée, active, qui serve de garantie à la liberté, et que l'intérêt de la liberté inspire, et dirige dans toutes ses mesures.

Jusque-là tous les bons esprits sont d'accord. Mais ici ils se divisent d'opinion, et la question change de face. Le développement harmonique de toutes les forces et de toutes les facultés,

n'aura-t-il pas lieu plus sûrement, si le gouvernement se contente de protéger et d'assurer la liberté de toutes les forces, que s'il les encourageait, les développait, les dirigeait d'une manière positive? Les individus ne s'entendent-ils pas mieux à ce qui leur convient, que le gouvernement ne peut, dans la règle, s'y entendre? Ce qui convient à la plupart d'entr'eux, ne convient-il pas le plus souvent, à l'État tout entier? La législation de l'industrie et du commerce, ne se fait-elle pas évidemment mieux, quand elle se fait en quelque sorte d'elle-même, et qu'elle ne consiste qu'en usages et en maximes nationales? L'intelligence et l'activité des individus, libérées de toute espèce d'entraves, n'assurent-elles pas mieux la richesse nationale que ne le feraient les gouvernemens? Du moment où la richesse nationale est dans un état de progression et de croissance, les entreprises relatives à l'instruction nationale, aux communications des canaux, et des grandes routes, à l'établissement des hospices, à l'entretien des pauvres, ne seront-elles pas des conséquences naturelles et nécessaires de la richesse nationale toujours croissante? Ne vaut-il pas mieux amener et assurer le règne de la liberté avec le moindre concours possible de l'autorité, que

de charger l'autorité de tout, au risque de compromettre la liberté générale, et de manquer en même temps les progrès du développement national?

Il ne s'agit, dans cette grande question, que du plus ou du moins. On ne peut pas vouloir que le gouvernement fasse exactement tout, on ne peut pas vouloir qu'il ne fasse rien. Les partisans des deux systèmes ne diffèrent donc que par le degré, et les gouvernemens flottant entre les deux extrêmes, paraissent manquer d'un point d'arrêt fixe, et d'une mesure stable. Cependant le choix de ce milieu qui doit servir de mesure est aussi important que difficile.

Si l'on étend aussi loin que possible l'action du gouvernement, et si on lui donne autant d'intensité que d'étendue, il est impossible de voir jusqu'où l'on ira pour rester fidèle et conséquent à ce principe. La sphère de l'activité directe du gouvernement s'agrandira de plus en plus; à la fin on pourra le charger de produire lui-même le travail de la société, ou du moins de déterminer la quotité, le mode, la répartition de chaque genre de travail; à la fin il se croira autorisé à prendre sur lui tous les détails de l'éducation, et à enlever les enfans aux pères; il fera tout mal, au hasard, avec

une dépense immense de forces et d'argent ; ou il ne fera le bien qu'au détriment d'un plus grand bien, qui est la liberté générale, le sentiment de cette liberté, la force et la fierté du caractère national, qui en sont inséparables. De plus, quand le gouvernement sera chargé de tout, des progrès des sciences et des arts, de l'instruction et de l'éducation publiques, de la religion, si le gouvernement venait à dégénérer, ou tombait dans des mains mal-habiles, tout dégénérerait, et tout serait perdu avec lui ; tandis que dans le cas contraire, il y aurait un correctif puissant à la faiblesse, aux erreurs et aux vices d'un gouvernement dégénéré, dans tout ce qui serait indépendant de lui, dans tout ce qui reposerait sur l'activité des différentes classes de l'Etat, dans l'instruction et l'éducation publiques, dans la religion et les mœurs, et dans toutes les institutions véritablement nationales.

D'un autre côté, si l'action du gouvernement doit être restreinte au maintien de l'ordre et de la sûreté générale, si son but doit être négatif, s'il doit protéger et laisser faire, se borner à défendre et à garantir la liberté extérieure, il y a tel pays où, faute d'impulsion, rien d'utile, ni de grand ne se fera, et où la stagnation des

esprits sera complète; il y a tel peuple dont l'activité, faute de direction, enfantera des monstres, ou s'épuisera en essais malheureux, et en efforts stériles. Il se pourrait encore qu'un gouvernement qui aurait saisi ce point de vue, ne fît pas même ce qu'il devrait faire, et plaçât la sagesse dans l'inaction; tandis que le but négatif, de ne pas gêner la liberté, exigerait de sa part l'action la plus positive, et que pour favoriser d'une manière indirecte le développement national, en écartant tout ce qui menace de l'arrêter, ou de l'envelopper, il faut que le gouvernement agisse d'une manière aussi directe que soutenue.

En général on peut dire que le gouvernement doit faire par rapport à l'ordre social, tout ce que les individus ne feraient pas, ou ce qu'ils feraient moins bien que lui. Mais ce principe, quelque vrai qu'il soit, ne mène pas bien loin; car il s'agit dans l'application, de déterminer les objets auxquels l'activité du gouvernement peut et doit s'étendre.

Peut-être que dans cette matière, comme dans bien d'autres, la théorie doit se borner à signaler les extrêmes, et abandonner au discernement des hommes d'État de déterminer à quelle distance des extrêmes ils peuvent, et

doivent se tenir dans chaque cas particulier.

On pourrait tracer dans l'histoire des peuples, et dans la marche de leur développement, trois périodes différentes, où les principes relatifs à l'action, plus ou moins étendue ou restreinte, plus ou moins positive ou négative des gouvernemens, trouveraient successivement une application différente. Dans le premier état des sociétés et des peuples, l'action directe des gouvernemens et celle des individus, se réduisent à peu de chose, et sont presque nulles. Les peuples deviennent ce que les circonstances physiques les font être; ils vivent et meurent sous leur empire. Dans le second, quelques hommes de génie, supérieurs à leurs concitoyens, corrigent, modifient, perfectionnent l'ordre social, né des circonstances; l'action du gouvernement est forte et continuelle; elle provoque, éclaire, dirige, maîtrise tout, et fait tout concourir au même but. Dans le troisième, la nation formée, enrichie, développée par l'influence du gouvernement, et par ses institutions mêmes, plus forte que les causes physiques, est assez avancée pour que l'autorité se contente de la protéger et de la défendre, l'abandonnant à elle-même pour tout le reste. Sur le premier degré de l'échelle, la nature fait tout; sur le

second, le gouvernement dans les mains du génie, ou par les formes de son organisation, dirige tout; dans le troisième, l'intelligence et la liberté des individus tiennent lieu de tout.

Deux grands exemples dans l'histoire du dernier siècle, mettent dans tout leur jour les avantages et les inconvéniens des deux systèmes que nous avons exposés, sur le degré et la nature de l'action du gouvernement. L'un est l'Angleterre, qui a marché à pas de géant, s'est élevée à une hauteur de richesse, de puissance, de développement, inconnue dans les fastes du monde, et qui paraît être encore bien éloignée du dernier terme. Or dans cette heureuse et singulière contrée, la religion, l'instruction du peuple, l'instruction scientifique, les arts, les sciences, les établissemens de bienfaisance, les entreprises qui multiplient et perfectionnent les communications, sont autant d'objets abandonnés à eux-mêmes, qui existent dans l'État, pour l'État, et qui ont cependant une existence différente et distincte de la sienne, dont le gouvernement ne s'occupe que pour les protéger, qui prospèrent sous l'égide des lois, mais qui doivent leur prospérité aux besoins, aux ressources, aux moeurs, aux principes de la nation, et à l'activité propre, spontanée, indépen-

dante des individus. Le second, c'est la Russie. Pierre-le-Grand a travaillé sur sa nation comme un artiste travaille sur un bloc de marbre, ou sur une matière brute quelconque; il a voulu la conduire, par la force de sa volonté, de prime abord, brusquement, tout d'un coup, à ce qu'il imaginait être l'idéal de la perfection. Coupant la nation russe, par une opération violente et décisive, du passé de son histoire, la traitant comme si elle eût été sans habitudes, sans idées, sans besoins particuliers, s'emparant d'elle sous tous les rapports, substituant l'action du gouvernement à l'action de la nature, des circonstances, et à la lente action des siècles, refondant la religion, les lois, les mœurs, les usages, faisant tout directement, ne voyant dans les individus que des instrumens qu'il maniait à son gré, ou des obstacles et des principes de résistance, qu'il brisait avec fureur; il ne s'est reposé de rien sur la nation; lui seul a voulu être l'agent universel en Russie, et au mépris des lois organiques, que la nature suit dans les développemens des nations, il a donné à la sienne un développement forcé, partiel, étranger à son caractère, destructif de toute liberté. Pendant un siècle, son impulsion a décidé du mouvement, et de la marche de ses

successeurs; ses bizarreries ont été converties en maximes, ses passions et leurs effets sont devenues des règles de conduite. Aujourd'hui, la sagesse de l'intelligence, le respect pour la nature humaine, l'amour de la véritable liberté, des idées plus saines sur les conditions et les causes du développement des peuples, ont bien de la peine à substituer un ordre plus naturel à l'ordre de choses violent et forcé qu'un despote de génie, et un barbare à grand caractère, a créé dans cet empire immense, et par lequel il a fait manquer à sa nation le genre de perfection qui était fait pour elle, sans lui donner celle qu'il voulait emprunter des autres peuples.

C'est là le danger imminent que courent les gouvernemens et les peuples, quand les premiers se chargent seuls de leur culture physique, intellectuelle et morale, et prétendent les développer et les élever d'après des idées plus ou moins justes, ou plus ou moins fausses, que dans un moment donné, ils se font de la perfection.

Or chaque peuple, quelque peu avancé qu'il soit sur l'échelle de la civilisation, a un caractère particulier. Quand ce caractère ne consisterait que dans certains besoins, certaines dis-

positions et certaines facultés, dans les rapports de ces facultés, avec le sol et le climat, ce caractère n'en serait pas moins réel, et n'en mériterait pas moins l'attention des législateurs. Le genre de culture et de perfection auquel un peuple peut parvenir, est toujours analogue à son caractère. Ce n'est pas à la perfection humaine en général, qu'il peut tendre avec succès, ou vers laquelle on doit l'incliner; mais c'est au genre de perfection dont son caractère le rend susceptible.

L'exemple des individus peut, et doit nous éclairer dans cette matière importante. La faiblesse de l'homme ne permet pas, qu'il réunisse dans sa personne, ni qu'il fasse marcher de front toutes les qualités les plus opposées, toutes les vertus les plus différentes. Il y a une perfection absolue de la nature humaine, ou de l'humanité, et une perfection relative de chaque homme en particulier, qui est la perfection absolue modifiée par le caractère individuel. Dans l'éducation que l'on donne à un autre, comme dans celle que l'on se donne à soi-même, il faut toujours avoir l'une et l'autre perfection devant les yeux. Perd-on de vue la première? On crée, ou l'on conserve dans soi-même et dans les autres, un caractère original; mais on le conserve

avec toutes ses taches, avec des formes brutes et grossières, sans retracer en soi quelques-uns des traits de la nature humaine perfectionnée, ou de l'idéal de l'homme. Perd-on de vue la seconde? On néglige, et l'on efface son caractère personnel, on ne produit que très imparfaitement et d'une manière vague les traits généraux de l'humanité; car tout ce qui est général ne peut se montrer dans la nature et dans le monde, qu'en s'alliant avec des formes déterminées, et en existant d'une manière particulière.

Ces principes doivent s'appliquer aux nations comme aux individus. En voulant rapprocher un peuple de l'idéal de la nature humaine, ou de la perfection absolue, ne tient-on aucun compte du caractère national, on efface l'individualité, et l'on enlève à ce peuple quelque chose de très précieux, sans lui donner autre chose. En voulant conserver à un peuple sa physionomie nationale, ne consulte-t-on pas l'idéal de la nature humaine, on laisse ce peuple dans une espèce de barbarie, ou on le voue à la médiocrité.

Ces idées sont aussi simples qu'évidentes, et leur importance égale leur évidence. On ne les perd jamais de vue impunément, et le législa-

teur ou l'homme d'État qui veut agir d'une manière directe sur le développement d'une nation, doit toujours les consulter. Son rôle consiste à accélérer le perfectionnement d'un peuple, en suivant les lois de la nature, et les idées premières de la raison; mais non à essayer de forcer la nature. Dans l'application, cette tâche est très difficile; car il n'est pas facile de connaître le caractère d'une nation, la perfection relative qui lui convient, et ce qu'il admet et comporte de perfection absolue. Les gouvernemens sont presque toujours placés ou trop haut ou trop bas, pour faire des observations avec succès, et de là vient que leur action directe sur les progrès de la culture, est le plus souvent incertaine dans sa marche, hasardée dans ses mesures, quelquefois même aveugle dans ce qu'elle prescrit ou ce qu'elle défend. Au contraire, quand une nation se développe librement, sous la protection des lois, et que tout s'y fait en quelque sorte de soi-même, alors tout prend racine, et porte des fruits, alors les progrès de la culture sont amenés par les besoins du peuple, ces besoins appellent et provoquent toutes les institutions qui hâtent le développement national, ils garantissent seuls les bienfaits de ces institutions, qui paraîtront

toujours à temps, et exerceront sur les esprits une influence salutaire; car les besoins d'un peuple doivent être le principe, la mesure et la règle de son mouvement.

Nous croyons devoir placer ici une observation générale, qui est applicable à toutes les sciences, mais qui l'est surtout à la science de l'ordre social, et aux différens systèmes dont elle a été l'objet. La vérité se trouve dans l'action réciproque des idées et des faits les uns sur les autres, d'où résulte la limitation réciproque des faits et des idées. Tout tient de tout, dans la société comme dans la nature. L'erreur n'est jamais pure; elle n'est presque toujours que l'exagération d'une idée vraie. Le moyen le plus sûr de la combattre et de la corriger, c'est d'énoncer et de soutenir l'idée contraire, qui resserrant et modifiant la première, la fait rentrer dans ses limites. Les idées dominantes sont presque toujours des idées extrêmes; si elles n'avaient pas ce caractère, elles ne s'empareraient pas des esprits comme elles le font. Les bons esprits, les cœurs droits et purs, qui veulent sincèrement le règne de la liberté et de la justice, doivent donc toujours être dans l'opposition; car il faut empêcher le triomphe exclusif de certaines idées, et l'oppression de

celles qui leur sont opposées. L'office le plus nécessaire est celui de médiateur, afin que les idées opposées se rapprochent, se tempèrent réciproquement, s'identifient, et se confondent. La grande opposition intellectuelle et morale dans le monde civilisé, doit prévenir le despotisme des idées dominantes. Ceux qui la forment doivent s'attendre à se voir reprocher par les esprits faibles, de prétendues contradictions, qui ne seront jamais qu'apparentes. Ainsi, relativement à l'opposition qui règne entre ceux qui veulent que le gouvernement fasse tout, et ceux qui veulent qu'il ne fasse rien, il y avait un temps où les gouvernemens, inactifs et imprévoyans, ne faisant rien pour donner l'impulsion à des peuples qui en avaient besoin, devaient être excités à agir et à favoriser par des moyens directs, les sciences, les lettres, les arts, la religion, l'instruction, afin de faire sortir les peuples, de leur léthargie. Aujourd'hui il faut répéter aux gouvernemens qui veulent se mêler de tout, et qui ont plus ou moins la fureur de réglementer, que les peuples, plus instruits, plus actifs, plus riches qu'autrefois, peuvent se passer à beaucoup d'égards de leur intervention directe, et ne leur demandent que justice et protection. Ainsi,

dans le conflit entre l'autorité et la liberté, qui, bien loin de pouvoir exister séparément, ne peuvent pas même être conçues l'une sans l'autre, quand l'opinion générale, donnant trop à l'autorité, oubliera ou menacera la liberté, l'opposition craindra le despotisme, et plaidera la cause de la liberté; et lorsque l'opinion, exaltant outre mesure la liberté, tendra à énerver l'autorité, l'opposition épousera la cause de cette dernière.

CHAPITRE XIII.

SCIENCE. VÉRITÉ.

Le principe qui sert de base à toutes les sciences humaines, ou plutôt l'idée mère qui détermine leur objet, et qui est le principe de tous leurs mouvemens progressifs, c'est que la science n'a rien de relatif, mais qu'elle doit être absolue et universelle, et qu'elle porte sur *ce qui est*. Il doit y avoir des existences qui répondent à nos pensées, et nos pensées doivent répondre aux existences, si la science est possible. Tant que cette harmonie n'existe pas, nous n'avons pas la science; dès que cette harmonie existera, la science aura un caractère d'universalité, non de fait, mais de droit. Cette idée de la vérité est gravée profondément dans notre ame, ou plutôt elle est un trait essentiel et constitutif de notre ame; cette idée préside à tous nos travaux scientifiques, et nous soutient dans nos recherches. On ne saurait révoquer en doute que nous avons l'idée distincte de ce que c'est

que la vérité; et il serait pour le moins singulier que nous eussions cette idée, sans être faits pour la vérité.

La science, dit-on, consiste dans l'unité du principe générateur, et dans l'enchaînement strict et rigoureux de toutes les conséquences, ou de toutes les idées dérivées, du principe. C'est là l'idée que l'on se fait communément de la science, et cette idée est très juste, si on la considère comme ouvrage de l'art. Mais le principe d'un système pourrait être *un*, tout ce qu'on en déduit, pourrait en dériver nécessairement, et le système dénué de réalité, pourrait encore être un roman hardi et ingénieux, qui prouverait en faveur de la force de tête de son auteur, et ne nous conduirait pas à la vérité. La science doit porter sur les existences, et arriver aux existences. Je parle ici de la science des sciences, de la science première, et non de celle des rapports, qui ne sont jamais que le profil de l'existence. La science et l'existence doivent se pénétrer et se confondre, de manière que la pensée soit l'existence représentée, et l'existence la pensée réalisée.

Cet idéal de la science n'est pas une chimère; c'est sans contredit le véritable idéal. Sommes-nous faits pour y atteindre, ou notre science

ne sera-t-elle jamais qu'une science de rapports? Quelque opinion qu'on embrasse sur ces deux questions, on ne pourra jamais contester à l'homme qu'il n'ait l'idée de la science proprement dite, et qu'elle ne soit l'objet de ses désirs, si elle n'est pas le terme de ses efforts.

Il est également incontestable, que si nous pouvons atteindre à la science véritable, ce ne sera pas par le raisonnement, car c'est la science qui doit donner au raisonnement sa base, mais ce sera par une vue intérieure et immédiate de la raison. Le malheur veut que la plupart des hommes ne voient l'évidence que dans les démonstrations, la certitude que dans les raisonnemens, de là vient qu'ils doutent de ce qu'il y a de plus certain, des vérités primitives. Avec cette funeste direction, il se pourrait qu'ils arrivassent aux existences, et qu'ils les saisissent par la pensée, sans le croire; parce qu'ils ne pourraient pas se le prouver à eux-mêmes.

Les sciences humaines sont ou formelles et idéelles, ou réelles. Les premières portent sur les conditions de la pensée, ou sur l'espace et le temps, qui sont les conditions de l'existence de la matière. L'une est la logique, qui établit les lois des opérations de l'intelligence hu-

maine, quel que soit l'objet de ces opérations; l'autre est la science des quantités, qui travaille sur le temps et l'espace, sans demander si quelque chose est donné dans l'espace et dans le temps. Les sciences réelles sont celles qui ont un objet déterminé, une véritable matière, qui portent sur les existences, les supposent, ou les découvrent, en partent, ou tâchent d'y arriver. Les sciences formelles paraissent plus certaines que les autres, parce qu'elles ne sont que de simples combinaisons idéelles, et qu'elles construisent leurs objets, sans prétendre à la réalité. Les sciences qui reposent sur les existences sont les seules sciences véritables, parce qu'elles ont pour objet les êtres réels, que ces êtres leur sont donnés, et que s'ils ne l'étaient pas, rien ne pourrait leur en tenir lieu.

La logique est la condition négative de la vérité, parce qu'elle est la condition première de toute pensée. Elle est la condition première de toute pensée, parce que toute pensée présente une combinaison dont les élémens se repoussent ou s'accordent, et ne peuvent pas s'accorder et se repousser en même temps. La logique pourrait être vraie sans que nous possédassions cependant encore aucune vérité, si ce n'est le principe de contradiction et celui de l'identité;

c'est-à-dire la conviction qu'il ne peut pas y avoir deux vérités qui se détruisent mutuellement, et que deux choses étant égales, on peut affirmer de l'une ce qu'on affirme de l'autre.

La logique ne peut et ne doit traiter que des formes de toute pensée, de tout jugement, de tout raisonnement, C'est à cela que tiennent sa certitude et son évidence. Elle perd l'une et l'autre dès qu'elle s'occupe de la matière des jugemens et des raisonnemens. Alors se présente la question des existences, que les sciences réelles, et surtout la science des sciences, la métaphysique, peuvent seules résoudre.

Si les lois, et les règles de la logique, étaient purement subjectives, toutes les sciences humaines, à commencer par les mathématiques mêmes, seraient subjectives aussi; car nous ne saisissons les objets que conformément aux formes, et aux règles que la logique nous prescrit. Si le vrai caractère de l'objectivité est l'universalité, les lois et les règles de la logique sont certainement objectives; car en vertu de ces lois mêmes, nous sommes forcés de nous les représenter comme les lois universelles de la pensée, comme les lois de la raison universelle.

Sans s'inquiéter des existences, et sans leur attribuer quelque chose, l'arithmétique crée

les nombres, la géométrie crée ses objets, et opère sur des constructions qui sont son propre ouvrage. Ces deux sciences partent de la notion de l'espace et du temps, de la première condition de l'existence de la matière; car toute matière suppose un espace, toute matière se meut dans l'espace et dans le temps. Mais l'existence même de la matière leur est indifférente, tant qu'elles restent dans les hautes régions de la spéculation pure, et qu'elles ne descendent pas aux applications de leurs principes. Si la matière n'existait pas, et que son existence ne nous fût pas donnée d'ailleurs, les mathématiques seraient encore vraies; mais ce serait d'une vérité purement formelle et idéelle, qui ne nous fournirait aucune connaissance réelle.

Les sciences réelles sont toutes des sciences de faits; car le point auquel on rattache le fil de la science, ou dont on part comme d'une base, est toujours un fait. Il y a des sciences qui reposent sur les faits du sens intime ou de l'ame; d'autres sont basées sur les faits des sens extérieurs ou de la nature. Les premières sont les sciences morales, les autres les sciences physiques. Ceux des faits du sens intime qui nous offrent quelque chose d'absolu et d'immuable, et qui nous révèlent proprement l'existence, con-

stituent la philosophie par excellence, la philosophie première. Les faits de la nature, observés, comparés, généralisés, conduisent à la connaissance des lois de la nature, et ces lois, appliquées à l'explication des faits, nous donneront la philosophie des sciences naturelles ou des sciences d'expérience. Les faits du sens intime, les faits primitifs, sont autant de principes; les faits des sens extérieurs, ne nous fournissent jamais que des maximes, des règles, des formules, plus ou moins générales, plus ou moins conditionnelles. Dans les sciences morales, on part d'un fait donné dans le temps ou dans l'espace; de là on est conduit de prime abord, ou finalement, à ce qui n'existe ni dans le temps ni dans l'espace, à quelque chose d'invisible, et qui n'en est que plus réel. Dans les sciences physiques, on part d'un fait donné dans l'espace et dans le temps; mais l'on reste dans l'espace et dans le temps, parce que la cause de cet effet, et la cause de la cause, se trouvent également dans le temps et dans l'espace. Ce sont des phénomènes que l'on ramène à d'autres phénomènes, ou que l'on traduit dans d'autres phénomènes; et nous ne sortirions pas du monde phénoménique, si les principes, ou les faits intimes, ne nous éclairaient sur les existences,

soit pour nous y faire atteindre, soit pour nous convaincre de notre impuissance à cet égard.

L'étude des mathématiques est une excellente préparation à celle des sciences physiques; car dans les sciences physiques, il s'agit d'apprécier les quantités des qualités. Les mathématiques sont la science des quantités pures; de là vient leur certitude. La science de l'ame est la science des qualités, sans appréciation possible des quantités, et de là vient qu'elle paraît toujours vague et indéterminée. La physique est la science des qualités et des quantités, ou celle des qualités appréciables. De là vient que, d'un côté, elle a une réalité qui manque aux mathématiques, et que de l'autre, elle paraît plus évidente et plus certaine que la science de l'ame.

Si jamais les sciences physiques pouvaient atteindre le plus haut degré de perfection, elles iraient toutes se perdre dans l'histoire de la nature. L'histoire civile et politique ferait elle-même partie de l'histoire de la nature, en tant que les peuples, dans leurs développemens, suivent certaines lois organiques, et se ressemblent dans leur marche et dans leurs progrès, sous beaucoup de rapports. Cependant l'empire de la liberté, le monde moral, ne peut jamais for-

mer un seul tout, bien homogène, avec l'empire de la nécessité, ou le monde physique; l'histoire de la nature présentera toujours un caractère frappant, qui la distingue de l'histoire de l'homme; c'est que l'une est l'histoire des espèces, et l'autre celle des individus. A la vérité l'histoire de la nature, comme celle de l'homme, se compose d'êtres successifs, qui, dans leurs différentes révolutions, ont leurs différentes phases, et ne se ressemblent jamais parfaitement l'un à l'autre. A un œil microscopique, ces êtres présenteraient toujours beaucoup de différences, et de traits caractéristiques; mais comme dans la nature ces traits caractéristiques et individuels, échappent à l'attention, et n'en paraissent pas dignes, et sont en général beaucoup plus rares que dans les êtres humains, l'histoire de la nature se ressemble toujours à elle-même, et offre un caractère d'immutabilité, tandis que l'histoire des hommes paraît être dans une mobilité constante, dans un flux et reflux continuel. Dans l'histoire de la nature, on ne fait presque attention qu'aux ressemblances des individus; dans l'histoire des hommes qu'aux différences.

Du moment où l'on ne se contente pas de saisir, d'énoncer, de lier les faits, de ramener les

faits particuliers aux faits généraux, les faits dérivés ou secondaires aux faits primitifs, ceux des sens extérieurs à ceux du sens intime, on donne dans les hypothèses arbitraires, et dans les tours de force philosophiques. Dès qu'on sort du domaine de l'histoire de la nature, on tombe dans les systèmes. Les systèmes sont des unités factices, qu'il ne faut pas se lasser d'essayer et de produire, jusqu'à ce qu'on arrive à la véritable unité, qui serait celle de la connaissance de l'univers réel. Ces systèmes, quand ils sont fortement conçus, ont plus de mérite comme ouvrages de l'art, que comme enchaînemens de vérités. Ce sont autant de points de vue sous lesquels on considère l'univers, et non la véritable *vue* de l'univers, car l'intuition du grand tout ferait disparaître tous les systèmes. Les systèmes dans les sciences reposent toujours sur un principe exclusif auquel on ramène tout, et au moyen duquel on veut établir une convergence forcée entre tous les phénomènes et tous les êtres, tandis que, dans le fait, les sciences, au point où elles sont parvenues, ne présentent que des divergences. Les philosophes n'ont presque jamais saisi qu'un des côtés de la nature humaine, une face de l'univers, et l'ont mise en saillie avec beaucoup

d'art, afin de donner le change sur leur travail, et de faire prendre aux lecteurs superficiels la partie pour le tout; on corrige les vices et les erreurs de leur travail, en combinant les principes de différens systèmes, et en modifiant ces différens points de vue l'un par l'autre. Alors on se rapproche de la vérité; mais le système s'évanouit.

Cependant il faut souhaiter qu'il se fasse toujours de nouveaux systèmes; car si l'on cessait de croire qu'on peut arriver au véritable, on cesserait aussi d'y tendre, et ces essais plus ou moins heureux, exercent l'intelligence, donnent de la profondeur à la pensée, manquent souvent ce qu'ils cherchent, découvrent ce qu'ils ne cherchaient pas, et s'ils ne remplissent pas les lacunes des sciences, ils servent du moins à les faire mieux apercevoir et sentir. Il faut par conséquent aussi se résigner à l'attachement des vieux philosophes pour leurs systèmes. C'est une maladie de l'esprit humain, mais une maladie qui a ses avantages. Sans cela, il faudrait renoncer à voir paraître des systèmes : qui prendrait en effet la peine de les former, s'il regardait son travail comme un simple relai dont on se sert sur la route du vrai, non pour arriver en effet au but et au

terme du voyage, mais pour avancer et pour aller plus loin! Cependant que fait-on autre chose en formant des systèmes? Relativement aux sciences, quand il ne s'applique pas aux mathématiques, un homme ne travaille, au fond, qu'à se faire oublier.

La perfection de l'intelligence, dans les sciences, consiste à réunir l'esprit de généralisation qui caractérise l'intelligence des hommes, et ce tact exquis, pour tout ce qui est individuel, qui constitue l'intelligence des femmes. Il est rare que ces deux qualités soient réunies; séparées, elles font naître chez les uns le besoin, le talent des systèmes; chez les autres, le talent des observations isolées, toujours précieuses en elles mêmes, mais qui ne donnent pas de grands résultats. Beaucoup d'hommes d'ailleurs instruits, spirituels, ingénieux, sont peu faits pour les sciences; parce qu'ils manquent de la force d'attention, et d'abstraction qu'elles demandent. Ils sont dépourvus de la force d'attention, non par défaut de caractère et de volonté, mais parce que leur sensibilité trop vive, leur donne une foule de sensations délicates, fugitives, légères, qui les enlèvent à la pensée, et que leur imagination mobile leur présente sans cesse une foule d'images qui

les amusent; ils vivent trop dans le monde extérieur, pour pénétrer dans le monde intérieur, et la philosophie, considérée comme talent, n'est que l'art de saisir les intuitions intérieures, et de réfléchir sur soi-même.

Quand la science, dans le sens éminent du mot, sera solidement établie, nous posséderons le secret des existences premières, et par conséquent, nous aurons des principes absolus, nécessaires et universels. Nous saurons l'essentiel, et nous serons sur la route de tout savoir; car tout pourra être ramené à ces principes, ou déduit de ces principes. Jusque-là nous ne connaîtrons que des relations, et la nécessité d'admettre un principe absolu et inconditionnel, sans pouvoir toujours expliquer par là les premières, ni en rendre véritablement raison.

CHAPITRE XIV.

BEAU. SUBLIME. ARTS.

Le vrai et le beau ne sont pas identiques; mais ils ont entre eux beaucoup de points de contact, et de rapport. Le beau est toujours vrai; mais le vrai n'est pas toujours beau.

La vérité des pensées et des jugemens consiste dans leur conformité, ou plutôt dans leur identité avec les existences. La vérité d'un ouvrage de l'art, dans l'harmonie des parties avec le tout, ou dans les rapports intimes de tous les détails d'un ouvrage avec l'idée dont il est l'expression.

On sent le beau avant de le juger, on le juge avant de le définir. Il offre toujours, malgré les meilleures définitions, quelque chose d'indéfinissable; mais la définition du beau doit cependant inspirer quelque confiance, quand elle est ce qu'elle doit être, le résultat de l'analyse du jugement que nous portons sur le beau, et l'énoncé du sentiment qu'il inspire.

Un objet est beau, quand il plaît sans rapport quelconque avec son utilité, quand son idée seule plaît déja ou qu'il plaît dans l'idée.

Le beau n'est pas beau, parce qu'il plaît; dans ce cas, il ne serait qu'agréable; mais il plaît, parce qu'il est beau. Les objets qui ont des attraits, du charme, de l'intérêt, plaisent aussi, et cependant ils ne méritent, et n'obtiennent pas toujours la qualification de beaux.

Le beau plaît sans aucun rapport au bien-être, ou au malheur de celui qui en reçoit l'impression. L'existence de l'objet qui nous donne l'impression de la beauté, pourrait même nous être indifférente, si un bel objet pouvait produire dans l'imagination des impressions aussi vives, profondes et durables, qu'il le fait dans le monde sensible et réel.

L'impression qu'un tel objet fait sur nos sens, n'est pas suffisante pour nous donner le sentiment du beau, et pour rendre raison de sa nature. L'impression des sens n'est pour l'imagination et la sensibilité, que l'occasion de saisir l'idée qui est empreinte dans l'objet sensible, et que cet objet exprime.

Le sentiment du beau diffère d'une sensation agréable. Cette dernière n'est jamais que relative au sujet qui l'éprouve; il y a dans l'autre

une vérité objective. C'est que le sentiment du beau est en même temps une sensation et une intuition. Comme sensation, il n'a de rapport qu'à nous, et à notre plaisir ; comme intuition, il a du rapport avec certaines qualités de l'objet qui nous le donne.

De là vient que le beau, comme le bon, a quelque chose d'universel, et que, relatif à certains égards, il y a cependant en lui quelque chose d'absolu. Les jugemens sur le beau ne sont ni universels, ni universellement reçus ; mais ils n'en prétendent pas moins à l'universalité ; nous ne pouvons en effet nous défendre de croire qu'un bel objet a des droits aux hommages de tous les hommes, et qu'il doit être généralement reconnu et admiré comme tel.

Les deux caractères du beau, les deux élémens qui constituent cette notion, sont la variété et l'unité. La variété satisfait les besoins de l'imagination, et lui donne le plaisir le plus analogue à sa nature et à ses lois ; l'unité est nécessaire pour que l'entendement puisse saisir, juger et approuver un ouvrage de l'art. Ainsi, un bel objet, considéré en lui-même, doit présenter la plus grande variété avec la plus grande unité possible ; et considéré dans l'effet qu'il produit sur l'ame, il consiste dans un jeu

libre, facile, harmonique de l'imagination et du jugement.

Cette définition du beau, ou plutôt la courte analyse que nous venons de donner de cette notion, explique ce qu'il y a d'universel et d'absolu dans tous nos jugemens sur cette matière, et ce qu'il y a de relatif et d'individuel. Peu d'objets ont été jugés beaux par tous les peuples, dans tous les temps, et dans tous les lieux; mais dans tous les objets qui ont été jugés tels se trouvaient, pour ceux qui ont porté ce jugement, les signes caractéristiques du beau, l'unité, et la variété; et ils devaient à cet heureux mélange, les plaisirs qui naissent toujours du jeu libre et harmonique de l'imagination et de l'entendement. Selon que l'imagination ou le jugement est chez un peuple la faculté dominante, des objets différens pourront lui plaire, sous le rapport de la beauté. Dans le cas où l'imagination aurait une prépondérance décidée sur le jugement, un peuple sera plus sensible à la variété qu'à l'unité; dans le cas contraire, où la force du jugement l'emporterait sur celle de l'imagination, un autre peuple sera plus touché de l'unité que de la variété. La littérature du second portera l'empreinte du goût, beaucoup plus que celle du génie; et dans celle

du premier, il y aura plus de verve et moins de mesure, plus de force et moins de sagesse, plus de génie et moins de goût.

On peut en dire autant des différences que présentent à cet égard les individus. Leurs jugemens paraissent souvent contradictoires. L'un a plus de besoins d'imagination que l'autre. Son esprit est plus frappé des beautés de détail, de la hardiesse des idées et des images, de la richesse des fictions et des sentimens, que des défauts de plan, d'ensemble, et des vices des proportions; tandis que l'autre, avec plus de finesse d'esprit et de délicatesse de jugement, que de vigueur dans l'imagination, et de profondeur de sentiment, préférera des ouvrages moins riches, et moins hardis, mais qui offriront le rapport parfait des parties au tout, et qui se distingueront par un respect scrupuleux pour tous les genres de convenance.

Cependant aucun des deux élémens du beau, ne peut manquer dans une littérature quelconque, quoique l'un puisse y être prédominant. Si les ouvrages qu'une littérature possède, n'offraient que de la variété dans les idées et dans les expressions, sans ordre, sans ensemble, sans unité, elle serait dans un état d'enfance; son énergie serait une énergie sauvage, et sa ri-

chesse apparente ne serait qu'un dérèglement d'imagination. Si l'unité ne s'obtient qu'aux dépens de la variété, et si l'ordre n'annonce, et ne prouve qu'une pauvreté réelle, une littérature dont ce serait là le caractère, n'aurait qu'un mérite négatif; malgré sa régularité, elle n'inspirerait aucune espèce d'intérêt, et elle ressemblerait à un squelette bien conservé, qui peut instruire, mais qui ne saurait plaire, et auquel l'on souhaiterait des chairs, des couleurs et de la vie.

Le sublime est d'une nature différente de celle du beau. La mesure, l'harmonie des parties et du tout, des proportions exactes et sévères, sont des caractères essentiels de l'un; l'autre tient à quelque chose d'indéfini, d'incommensurable, d'illimité, et consiste dans le sentiment, ou le pressentiment de l'infini. Nous recevons l'impression du sublime de tous les objets qui nous offrent la preuve, ou le signe, ou l'image, d'une force grande, énergique, dans laquelle l'imagination se perd, et dont nous n'apercevons pas les bornes. Dans la nature physique, tout ce qui s'annonce comme immense dans l'espace et dans le temps, la rapidité, la force, la durée des mouvemens, l'océan, les montagnes, l'étendue du ciel, les cataractes qui

tombent toujours avec une égale violence et une égale richesse, les fleuves et leur course uniforme, majestueuse, non interrompue, le désert et son vaste silence, ont quelque chose de sublime qui saisit l'ame, l'absorbe, et lui donne à la fois le sentiment de sa grandeur, et de sa petitesse. Ces objets l'accablent, mais cet accablement fait son charme; l'homme sent dans des momens pareils, qu'il n'occupe qu'un point dans l'espace, et dans la durée; ce sentiment devrait être pour lui humiliant, triste, pénible, et le serait en effet, si la pensée ne l'élevait pas au-dessus de la matière, et ne valait pas mieux qu'elle, et s'il ne sentait pas qu'il recèle dans son propre sein une force dont il n'aperçoit pas les limites, et dont l'activité est indéfinie.

Dans le monde intellectuel, la puissance du génie et l'empreinte unique, ineffaçable qu'il donne à ses ouvrages, sont toujours sublimes. De là vient que le génie produit une sorte de tristesse, pure, désintéressée, céleste, dans ceux mêmes qui possèdent ce feu divin, et dans ceux sur lesquels il exerce son influence et son action. Une intelligence, élevée, vaste, profonde, lumineuse, une imagination grande, hardie, féconde, facile, inépuisable, une sensibilité forte, éner-

gique, brûlante, qui semblent dépasser les bornes de l'humanité, et qui du moins les reculent et agrandissent sa sphère, nous donnent le sentiment sublime des trésors immenses de perfectibilité que l'ame humaine possède et cache dans ses profondeurs. Rien de plus sublime que la raison éternelle, et l'univers son miroir; que la pensée infinie, et la nature cette pensée vivante et réalisée.

Dans le monde moral, il n'y a de sublime que la puissance et la pureté du caractère. Cette puissance s'annonce et s'estime par le nombre, et la difficulté des sacrifices qu'elle obtient de l'homme. La mesure du prix des sacrifices ne se trouve pas dans leurs effets, qui dépendent des circonstances, mais dans les combats qui les précèdent, et les motifs qui les inspirent. On triomphe de soi, ou de la nature : de soi, en immolant ses passions au devoir, et tous les intérêts à celui de la grandeur et de la perfection morales; de la nature, en s'abstenant volontairement des plaisirs qu'elle nous offre, et en supportant avec courage les peines qu'elle nous dispense, en renonçant à ses faveurs, et en bravant ses rigueurs quand la moralité l'exige.

Ces principes sur le beau et sur le sublime,

ne sont que des faits de sentiment, observés, généralisés, et exprimés. Dans cette généralité, ils paraissent évidens; mais leur application présente beaucoup de difficultés.

L'identité de l'intuition d'un objet de la nature, ou de l'art, et de l'idée du beau; ou l'identité de l'intuition et de l'objet, ne peut jamais être démontrée; mais elle est l'effet d'un sentiment *un* et indivisible. On peut avoir ce sentiment, et ne pas pouvoir le communiquer aux autres. Il faudrait leur donner ou leur procurer la même intuition. Mais ce moyen est douteux. Je puis m'être trompé dans le sentiment de cette identité, et avoir trouvé beau un ouvrage de l'art, qui ne l'était pas; ou bien les autres peuvent être dans l'erreur, et réunir dans une identité apparente, ce qui n'est pas identique. Je trouve le quatrième livre de l'Énéide un des morceaux de poésie les plus parfaits : je ne puis pas cependant vous prouver que j'aie raison; car je ne pourrais essayer de le faire, qu'au moyen d'une notion dont vous conviendrez peut-être, mais dont je ne pourrais jamais vous prouver l'identité avec l'objet en question. Finalement, il faut que j'arrive au sentiment de l'identité de l'idée du beau avec tel ou tel objet; et pour que vous soyez de mon avis, il faut

que j'essaie de produire en vous le sentiment de cette identité, en vous exposant à l'action de la beauté de l'Énéide.

CHAPITRE XV.

RELIGION. DIEU.

A quelque distance qu'on place l'acte créateur, il faut toujours finalement y revenir; car, ou rien n'arrive, et alors il faut nier l'existence de la nature, qui n'est qu'une succession de naissances et de morts, de formes et de mouvemens, ou quelque chose arrive, et alors il faut recourir à un acte différent de la nature, pour expliquer la nature, c'est-à-dire, à un acte de liberté. L'épigénèse des êtres organisés eux-mêmes, si elle était compatible avec l'idée d'un être organisé, ne serait incompatible ni avec l'idée de la création, ni avec le théisme. Les phénomènes de l'épigénèse ne seraient jamais qu'une suite d'effets conditionnels, et il faudrait toujours admettre l'absolu.

Par la même raison, il est très indifférent que le monde ait six mille ou quatre cent mille ans d'antiquité. Parle-t-on de l'univers, on ne fait que reculer la difficulté, et on ne ferait que

la reculer encore, quand on donnerait à l'univers des milliards d'antiquité. Parle-t-on de la terre et de ses révolutions, il n'y a point de difficulté, ni dans les principes, ni dans les idées. Il s'agit uniquement d'un fait.

La question, s'il y a des peuples, ou des individus, sans une idée et un sentiment de religion, est, comme les questions précédentes, une question oiseuse, du moins sous le rapport de la certitude de la religion. Car si tous les peuples ont une religion quelconque, il se pourrait que ce fût l'effet d'une illusion générale, pareille à celle qui fait que tous les hommes croient que le soleil tourne autour de la terre. S'il y a des peuples barbares, sans religion, ce fait ne prouverait rien contre la réalité des objets de la religion. Car il se pourrait que les idées et les sentimens religieux fussent comme les sentimens moraux, ou comme les idées du beau, des besoins et des phénomènes de l'ame, qui supposent un certain degré de développement.

De même encore, qu'on fasse de tous les philosophes anciens et modernes des théistes, ou qu'on fasse d'eux des athées, il serait possible, qu'ils eussent été l'un ou l'autre sans le savoir. On n'aura rien prouvé ni en faveur du théisme ni en faveur de l'athéisme; mais on aura offert

un exemple frappant de la difficulté qu'il y a à être entendu, et à s'entendre soi-même sur certaines matières.

Après avoir écarté de la question de l'existence de Dieu, et de la certitude de la religion, toutes les questions qui leur sont étrangères, voici, je pense, comme l'on peut réduire et ramener ce grand problème à ses véritables termes.

L'existence est un fait. Le fait de l'existence est toujours le fait de l'existence d'une force. Cette force est, ou une force que nous sentons par la conscience de notre activité, ou par la résistance que nous rencontrons en agissant. La première nous donne notre existence, la seconde celle du monde extérieur.

Le fait de notre existence est un fait que nous saisissons par un sentiment direct, ou plutôt, c'est ce fait qui nous constitue. Tous les autres sont des faits qui supposent ce fait primitif, ou qui en dérivent. La distinction entre les existences conditionnelles, et l'existence absolue, nous est donnée dans le fait de notre propre existence conditionnelle. Car les existences conditionnelles ne peuvent pas exister, ni même être conçues, sans l'existence absolue.

De plus, l'infini se trouve dans les profon-

deurs de notre ame, d'abord comme un pressentiment confus ; ensuite comme un désir, un besoin, une tendance ; puis comme une idée ; enfin comme une existence dont nous avons une conviction innée, et qui est pour nous un objet de foi philosophique.

L'existence absolue, l'*infinïtude*, l'éternité, l'immutabilité, l'indépendance, la nécessité, ne sont qu'un seul et même caractère de l'Être des êtres, énoncé de différentes manières, qui toutes expriment qu'il est ineffable et incompréhensible, et que son essence est aussi obscure que son existence est certaine.

Ceux qui n'admettent que l'existence de l'univers, tout en se servant du mot *Dieu*, soit qu'ils fassent de Dieu, l'univers, ou de l'univers, Dieu, lui attribuent aussi les caractères que nous venons d'énoncer, en parlant comme théistes. Mais la véritable ligne de démarcation entre les théistes et les athées, c'est la personnalité de l'Être infini, qui consiste dans la liberté et l'intelligence, et qui le distingue de l'univers. Les théistes admettent un Dieu-personne, les athées le nient.

Quelque attribut fondamental de l'Être des êtres qu'on adopte de préférence, comme la base de son existence, on ne gagne rien

pour rendre l'existence de l'univers, et la nature de Dieu plus compréhensibles. On ne comprend pas mieux, comment l'absolu, ou le nécessaire, enfante le conditionnel, qu'on ne sait, comment l'éternité enfante la succession; l'immutabilité, le changement; l'indépendance, la dépendance; l'infini, le fini; l'intelligence et la liberté, d'autres êtres intelligens et libres; et la personnalité de Dieu, d'autres personnes.

Cette difficulté est celle de la création, qui se reproduit et reparaît dans tous les systèmes sur l'univers et sur son origine : car dans l'athéisme de ceux qui n'admettent que l'univers-Dieu, ou que le Dieu-univers, il faut toujours, comme dans le théisme, expliquer comment l'unité a enfanté nécessairement la variété, ne fût-ce que celle des apparences, ou du moins comment la variété est compatible avec l'unité. Mais, dans le théisme, on a les deux termes, les deux pôles de la science humaine; la liberté et l'intelligence de Dieu, la liberté et l'intelligence de l'homme; la personne de l'être incréé, et la personne de l'ame; l'une comme principe, et l'autre comme conséquence; l'une comme source de toutes les existences, l'autre comme la base de la conviction que nous avons des existences; l'une comme le point où tout

aboutit dans les recherches de l'esprit humain, l'autre comme le point d'où tout part. Dans ce système, il y a obscurité sur le *comment* des existences, mais il n'y a pas de contradiction entre les deux extrémités de la chaîne qu'elles forment; et l'on n'a pas besoin d'anéantir un des deux pôles de la science humaine, et de nier la réalité de Dieu pour sauver celle de l'homme, ou de refuser à l'ame toute réalité pour conserver celle de Dieu.

La dépendance où les existences conditionnelles sont de l'existence absolue, est la création; et comme à cette dépendance ne peut jamais être substituée l'indépendance, la conservation est une création continuée. Rien de plus certain. Mais comment concevoir les existences conditionnelles de manière que, d'un côté, elles soient encore des existences positives, et non de simples pensées, ou de simples modifications, et que de l'autre, elles soient toujours dépendantes de l'existence inconditionnelle ou absolue? Voilà la grande, l'inextricable difficulté. Car si les existences conditionnelles n'étaient que des existences apparentes, on contredirait le fait primitif de la conscience de soi-même, qu'on ne saurait comment concilier avec ce principe. Si les existences sont réelles,

et que cependant elles n'existent et ne continuent à exister, que par l'action continuée de l'Être des êtres, comment lier ces deux idées? Si elles empruntent à chaque instant leur existence de Dieu, sont-elles encore des existences réelles? Si l'ayant reçue originairement, elles la conservent par un principe propre et interne, comment sont-elles encore dépendantes de Dieu? Comment concevoir une nature qui n'existe pas par elle-même, et qui cependant n'aurait besoin que d'elle-même pour continuer à exister?

Là commence un abîme, il faut le respecter.

Il ne s'agit pas d'expliquer ces deux faits, mais de les croire, sous peine de ne rien comprendre. Il s'agit d'admettre deux termes incontestables, celui de notre existence, et celui de l'existence de Dieu, sans essayer même de concevoir, comment l'une a produit l'autre; il s'agit d'admettre leur dépendance, sans tenter même d'en déterminer la nature et le mode.

L'homme, je le demande, comprend-il mieux le fait de l'existence, qu'il ne peut pas nier; la nature de l'existence, qu'il sent sans pouvoir la pénétrer, ni la définir, que l'action

éternelle, mais médiate et indirecte de l'Être des êtres, à qui les existences remontent!

En général nous ne pouvons comprendre que ce qui tombe sous les sens, et ce qui a une figure déterminée. Les notions sont les figures de l'esprit; et qui dit figure, dit limite. Dieu, et son action sur les créatures, ne sauraient être compris. L'esprit et l'entendement ne saisissent que des objets finis, entre lesquels on peut établir des rapports qui offrent des qualités appréciables, que l'on peut soumettre à une mesure, des qualités qui ne se rencontrent que dans une certaine quantité. Ces facultés ne sauraient donc saisir Dieu. Dieu est l'infini, que la raison aperçoit en elle-même par une vue intérieure et immédiate : tantôt au-dessus de tous les raisonnemens; tantôt comme le terme final des recherches de l'esprit humain; tantôt comme leur base. Dieu ne peut donc pas être l'objet de la science, mais celui d'une foi naturelle et innée. On ne peut savoir Dieu, comme on sait un théorème mathématique; mais on croit l'existence de Dieu, comme on croit sa propre existence, et celle de l'univers, sans pouvoir, et sans vouloir les démontrer.

La religion n'est qu'une tendance indéfinie de l'ame vers l'infini, le sentiment des rapports

qui lient le fini à l'infini, et la sainte habitude de faire de ce sentiment le principe vivifiant de la vie entière, l'ame de l'ame.

Ce qui se rapporte au fini, a une valeur plus ou moins grande; ce qui a du rapport à l'infini, a seul du prix. La religion a donc un prix infini; parce qu'elle se rapporte directement à l'infini. On en a dit pourtant beaucoup de mal. Mais tout le mal qu'on dit de la religion, qui est le feu céleste et sacré, on pourrait le dire également du feu terrestre; et tout le bien qu'on dit du feu, on peut le dire de la religion. Le feu produit, conserve tout, dans la nature; il détruit et consume tout. La religion produit et conserve tout, dans le monde moral; mais la religion dégénérée, la superstition, et le fanatisme, décomposent le monde moral, et le détruisent. Le feu est l'agent et le ressort principal de tous les arts mécaniques; la religion est le principe vital de tous les arts de l'imagination, comme elle est le couronnement de toutes les sciences.

Il y a dans l'homme une sorte d'instinct religieux. Heureusement que cet instinct, antérieur à toute espèce d'instruction religieuse, en assure le succès quand elle est bonne, triomphe de toutes ses erreurs, et corrige même tous ses

vices, quand elle est mauvaise. Ce terme d'instinct ne doit pas effaroucher les esprits, ni faire croire qu'on dégrade l'homme au rang des animaux. L'instinct en général est une puissance d'action, qui suggère à un être un but et des moyens, des besoins et des objets pour les satisfaire, tantôt sans la conscience de ces moyens et de ce but; c'est l'instinct des animaux; tantôt avec cette conscience; c'est l'instinct de l'homme; tantôt sans le concours de la liberté; c'est l'instinct des animaux; tantôt avec le concours de la liberté; c'est l'instinct de l'homme; tantôt sans la représentation distincte du but et des moyens, et des rapports de l'un avec les autres; tantôt avec cette représentation distincte; tantôt dans l'ordre des choses palpables et sensibles; tantôt dans l'ordre des choses invisibles; ce dernier est l'instinct religieux.

Dieu est donc en nous; un sentiment inné nous l'annonce. La soif du monde invisible, le besoin de quelque chose d'infini et d'éternel, une inquiétude secrète, un attendrissement religieux, sont les précurseurs de la religion. Pour qu'elle puisse prendre racine en nous, il faut nourrir, fortifier, enflammer cette sensibilité religieuse. Cette sensibilité religieuse est une espèce de musique céleste, de musique de

l'ame; mais elle sera vague comme une symphonie, si vous ne lui présentez pas des objets déterminés, des dogmes positifs. La religion est dans l'homme, le sentiment nous l'annonce; mais la raison seule la prononce.

Le sentiment habituel de la présence de l'Être infini, et de nos rapports avec lui, constitue la piété. Toutes les affections pures, désintéressées, véritables, sont des études de piété, ou des préparations et des acheminemens à la piété; car elles accoutument l'ame à s'oublier, et à se perdre dans quelque chose qui n'est pas elle. La piété, dans sa perfection, est le besoin et l'habitude de s'abîmer en Dieu; plus elle se confond avec lui, plus elle est heureuse; plus elle participe à sa félicité.

La félicité de Dieu doit résulter de l'harmonie universelle, et du sentiment de cette harmonie. Comme tout émane de Dieu, comme tout aboutit à lui, comme il est présent à tout, et que toutes choses lui sont présentes, comme toutes les idées viennent se perdre en lui dans une seule et grande idée, les discordances n'existent pas pour lui; une vue distincte, universelle, parfaite de l'univers les fait disparaître. Nous nous associons en quelque sorte à la félicité de l'Être suprême, par une confiance

entière et profonde, et par une foi humble et sincère.

L'une et l'autre sont inspirées à l'homme et justifiées par la perfection souveraine de la Divinité. Quoique nous ne puissions comprendre Dieu, nous sentons qu'il est une force infinie, éternelle, intelligente, et libre, et cela nous suffit pour l'adorer; nous le sentons d'autant plus vivement que nous opposons cette force illimitée aux bornes de notre intelligence, et de notre liberté. Rien ne montre mieux que ces attributs sont inséparables du sentiment, comme de la notion de la Divinité, que de voir, et de suivre cette idée dans l'histoire des religions. Tout ce qui dans la nature est ou beau et parfait, ou vaste, indéfini, immense, ou obscur, sombre, saisissant, ou fort, redoutable, irrésistible, a été mis en rapport avec la Divinité, et a servi, soit à l'annoncer aux sens, soit à la représenter à l'imagination. Tous ces objets ont été employés, ou le sont encore dans les différens cultes, comme signes de la piété, comme types de ce qui est invisible, comme emblèmes des idées intellectuelles et morales.

La foi philosophique, qui admet, croit et adore un Dieu-personne, et qui résulte d'une

vue intérieure et immédiate de la raison, est ce qu'il y a de plus élevé et de plus réel dans l'homme. Toutes les autres opérations de l'intelligence humaine consistent à tâcher de se rendre raison de tout, et à n'admettre que ce qu'on peut comprendre; elles ne sont toutes que des reflets ou des réfractions de lumière, et non la lumière pure et primitive elle-même. Dieu qu'on ne saurait comprendre, et de qui l'on ne peut rendre raison, est seul cette lumière primitive. C'est le soleil de l'univers. On ne peut pas le regarder; on ne regarde que les êtres qui sont les reflets, ou les réfractions de sa lumière. Aussi peu que les lois de l'optique font connaître la nature intime de la lumière, ou peuvent faire qu'on s'en passe, aussi peu les lois de l'intelligence humaine, c'est-à-dire des sens et de l'entendement, nous révèlent l'essence de Dieu, ou peuvent nous autoriser à nier son existence.

Des philosophes qui calculent les lois de la nature, et qui nient la Divinité, ressemblent à Saunderson donnant des leçons d'optique, sans avoir vu le soleil. En perdant la religion, la vie humaine perd en effet sa lumière. Le monde moral n'a plus de couleur, c'est un camaïeu d'un genre particulier : noir sur noir.

L'univers a perdu son élément poétique. Tous les objets sont éphémères, c'est-à-dire bien peu de chose. Avec la lumière, la teinte magique qui les couvrait, a disparu. Il n'y a plus que des existences qui enfantent des destructions, et des destructions qui enfantent des existences; il n'y a plus ni existence finale ni première; il y a encore des effets, il n'y a plus de résultats; il y a encore des fins, il n'y a plus de destination.

CHAPITRE XVI.

PERFECTIBILITÉ. DESTINATION DE L'HOMME.

Toutes les hautes et sublimes tendances de l'ame humaine deviennent plus fortes à mesure que l'ame elle-même devient plus forte, et plus active; mais tandis que ses besoins intellectuels, et ses efforts pour les satisfaire, augmentent, les objets qui seuls sont en rapport avec eux, et vers lesquels l'ame s'avance, semblent s'éloigner d'elle. Le but paraît marcher avec l'homme, s'agrandir et reculer à mesure que l'homme s'en approche; mais nos facultés s'étendent à l'indéfini, croissent et se développent sans qu'on puisse assigner le terme de leur développement; et si le bon, le beau, le vrai, sont aussi infinis que Dieu lui-même, à son tour la perfectibilité de l'homme ne connaît pas de limites, et dans la carrière immense dont les idées éternelles sont le but, les progrès de l'homme seront illimités.

L'homme est perfectible à l'indéfini; car il

n'y a aucune de ses facultés dont on puisse assigner le dernier terme, et qui dans d'autres circonstances, dans des circonstances plus favorables, ne fût susceptible d'un plus haut degré de développement. L'homme de génie, l'homme vertueux, le plus grand homme sous tous les rapports, mourant dans la force de l'âge, se surpasserait lui-même, et étonnerait par ses progrès ceux qui le trouvent avec raison déja étonnant, si en prolongeant sa vie, l'on entretenait l'activité de ses forces, et l'on multipliait pour lui les occasions et les moyens de sentir, de penser, et d'agir. On peut dire de lui avec vérité, ce que Montesquieu disait de la foule d'hommes qui ont été peu favorisés par la nature et par les circonstances : *il est mort sans déplier*.

Quoiqu'il n'y ait pas d'homme qui, dans l'économie actuelle, ne pût se développer beaucoup plus qu'il ne le fait, cependant l'homme n'est perfectible à l'indéfini qu'autant qu'on le suppose recevant successivement tous les genres d'organes qui peuvent être appropriés à ses forces intellectuelles, et qu'on le transporte tour à tour dans tous les mondes, à travers tous les temps, et tous les lieux. L'éternité seule est un domaine assorti à la richesse des facultés de

cet enfant du temps, et la perfectibilité de son ame prouve son immortalité.

Dans son séjour actuel, la perfectibilité de l'homme est limitée, et sa condition présente le resserre même dans des bornes étroites. Le nombre et la nature de ses organes, les circonstances physiques où il se trouve placé, le climat, le sol, l'ordre social dans lequel il vit, décident de son caractère et de ses progrès.

La première loi de la nature universelle, c'est que chaque être devienne ce qu'il peut et doit être, et que sa nature particulière se développe dans son intégrité et sous toutes ses faces. Si cet être est simplement un être sensible, la perfection de cet être, et son bonheur, seront identiques, ou l'une sera la condition de l'autre. La perfection de cet être consistera à être l'expression de sa nature, et son bonheur, à le sentir. L'homme étant non-seulement un être sensible, mais un être raisonnable et libre, l'essence de l'homme est la perfectibilité; sa perfection consistera dans un perfectionnement progressif, et son bonheur dans la conscience de ce perfectionnement. Le bonheur est la conscience de la vie; point de conscience pareille sans la santé du corps et de l'ame, point de santé sans le jeu

harmonique de tous les organes et de toutes les forces.

Quelque évidentes que soient ces idées, il y a toujours dans cette matière une difficulté qui semble renaître des efforts mêmes que l'on fait pour la lever. C'est que l'idée, ou l'idéal de la perfection humaine n'est rien moins que déterminée surtout dans les cas particuliers. Toutes les facultés de l'homme doivent être développées dans des proportions harmoniques, toutes doivent rencontrer leur objet, et saisir leur sphère d'activité. C'est l'idée la moins exclusive, parce qu'elle est la plus composée ; et jusque-là tous les bons esprits sont d'accord. Mais dans quel ordre faut-il s'occuper des facultés, ou faut-il leur présenter les objets ? Quelle est la faculté dominante dans chaque individu, qui détermine la nature de son talent, et la direction de son caractère, et qui doit donner son ton à toutes les autres facultés ? Voilà la grande, la principale difficulté. Supposez même que vous ayez déterminé, quelles sont les facultés auxquelles toutes les autres doivent être subordonnées, ou coordonnées, et que vous ne l'ayez pas fait d'une manière arbitraire, vous ne serez pas encore fort avancé ; car toutes les facultés ne seront pas subordonnées à une ou à deux d'entre elles

au même degré; elles seront encore subordonnées les unes aux autres, indépendamment du lien qui les enchaîne à un ordre supérieur. Or ce sont ces degrés qui devraient être énoncés avec précision, ces proportions qui devraient être fixées comme les rapports des accords entre eux, ou comme les proportions des tuyaux de l'orgue; et tant qu'elles ne le sont pas, l'idée de la perfection reste toujours dans une espèce de vague.

La perfectibilité de l'espèce humaine est au-dessus de tout doute. Par conséquent on ne saurait nier la perfectibilité de l'espèce, prise dans sa généralité; car l'espèce ne se compose que d'individus. Mais il paraît par l'histoire tout entière, que le perfectionnement de l'espèce humaine ne marche pas sur une ligne droite, toujours progressive; qu'au contraire il décrit des courbes dans toutes les directions, tantôt progressives, tantôt rétrogrades, et que plus d'une fois, revenant au point d'où il était parti, son mouvement a été un mouvement circulaire.

L'espèce humaine a commencé par l'ignorance du bien et du mal, qui ressemble beaucoup à l'innocence. Son premier état a été un état d'enveloppement, d'où elle sort par un développement graduel.

L'homme, sans instinct, sans raison, sans expérience, n'étant pas un artiste né comme les animaux, et n'étant pas encore devenu un artiste de choix, aurait péri, si son premier état n'avait pas été soumis à une influence particulière.

L'existence de l'homme, amène l'existence de la famille, et l'existence de l'enfant suppose celle de la famille; l'existence de la famille en s'étendant et se ramifiant, enfante celle de la société, et la société produit l'ordre social. L'ordre social est susceptible de perfectionnement; mais de ce que l'homme est perfectible à l'indéfini, il ne s'ensuit pas comme l'ont prétendu certains philosophes que l'ordre social le soit également. Si le perfectionnement de l'individu dans sa situation actuelle, est borné, comment celui des grandes masses d'individus, appelées *nations*, ne le serait-il pas? La vie organique de l'individu est soumise à des lois de croissance et de décroissance, de vigueur et d'affaiblissement, comment la vie des États qui sont des corps organiques artificiels, n'y seraitelle pas également soumise? Comment échapperaient-ils à ces vicissitudes, dans chaque période donnée de leur existence? Il y a des peuples qui se développent sous tous les rapports,

et parviennent à une très grande hauteur ; il y en a d'autres qui se développent mal, ou qui ne se développent pas du tout ; il y en beaucoup qui gagnent du côté de l'intelligence, et qui perdent du côté du caractère ; et quelque parfaites que soient les formes sociales, le nombre de ceux, qui par l'état de leur fortune, ou la nature de leur condition et de leur travail, sont condamnés à une sorte d'ignorance et d'enveloppement, sera toujours considérable.

En étudiant attentivement l'histoire des différens peuples, on ne saurait se défendre de douter du perfectionnement progressif et indéfini de l'ordre social. On distingue, sous le rapport des facultés intellectuelles et morales, quatre âges principaux dans les grandes périodes de l'histoire de l'espèce humaine. Ces phases ne sont pas toutes des phases de croissance ; et à chacune d'elles répond une phase différente, des mœurs et du bonheur des nations. Le premier âge est celui de l'animalité. Ce sont les sens et les besoins physiques qui y dominent. On n'en connaît pas d'autres ; on ne travaille que pour eux, et toutes les autres forces de l'ame ne sont employées qu'à cet objet unique. C'était celui des peuples barbares, qui ont fondé les États mo-

dernes, depuis la destruction de l'empire romain jusqu'à Charlemagne.

Le second âge est celui de l'imagination et du sentiment. C'est l'époque de l'héroïsme militaire avec un penchant exclusif pour la guerre et les combats; du respect pour la religion avec un mélange de superstition et de fanatisme; d'une poésie hardie, riche, originale, mais sans règle et sans goût; ou plutôt, c'est l'époque où l'héroïsme, la religion, la poésie se pénètrent, et où le merveilleux les unit, les confond, leur donne un caractère commun. Les plaisirs et les peines des sens doivent déjà aux liaisons de l'imagination, quelque chose de délicat, de pur, de vague, de mystérieux; ils sont ennoblis par des plaisirs d'un autre genre, qui s'associent à eux. C'est le caractère de la période qui s'est écoulée depuis Charlemagne, et surtout depuis le onzième siècle jusqu'au treizième, et même jusqu'au quinzième siècle.

Le troisième âge est celui de l'esprit et de la raison, encore en harmonie avec l'imagination et le sentiment, que l'esprit et la raison éclairent et guident, sans leur faire perdre de leur sève et de leur fraîcheur. Alors on veut comprendre ce qu'on a aperçu et senti; on décompose les idées et les objets. On recherche les causes des

phénomènes et on les enchaîne; mais en même temps, on admet un être absolu, éternel, incompréhensible, des principes universels et nécessaires, qu'on n'essaie pas de prouver, d'analyser, de concevoir, mais qui sont la source et la base, comme le but de toute vérité. La raison arrête, circonscrit, guide, maîtrise l'esprit, et fait une belle alliance avec le sentiment et l'imagination. C'est la période de la vraie grandeur des peuples, celle où ils se rapprochent le plus de l'idéal. C'est celle du seizième et du dix-septième siècle.

La dernière période est celle de la dégénération de l'espèce humaine; les sens seuls règnent, et avec eux l'esprit, qui est chargé de préparer leurs jouissances par ses inventions, de les embellir par ses saillies, et de les justifier par ses sophismes. Alors on veut substituer des idées distinctes à la douce et riche confusion des sentimens, et trop souvent le sentiment s'évapore comme le rayon disparaît dans le prisme; il donne encore des couleurs, il est vrai, mais il ne donne plus ni chaleur ni lumière. On demande des pensées à l'imagination, et non des images et des tableaux; cette prétention prouve l'absence de l'imagination, ou tend à l'étouffer. L'infini, qui a sa racine dans le sentiment, et

qui tient de si près au pouvoir magique de l'imagination, échappe bientôt; et l'on n'a plus en soi, et autour de soi, que des figures circonscrites, et déterminées. On ne sait plus que combiner, et analyser des idées; on veut tout comprendre, tout définir, tout démontrer, et à force de démonstrations on manque la vérité; on sème et l'on recueille des doutes, et bien loin d'affermir la raison, on l'ébranle, en multipliant les petits raisonnemens, qui sont ses plus grands ennemis.

Cet état de l'humanité ne saurait la satisfaire; la tyrannie de l'esprit met toutes les autres facultés en souffrance; le cœur se dessèche, ou plutôt le cœur éprouve un vide secret, principe de malaise et d'inquiétude; et, à la suite de l'indifférence et de l'insensibilité, la tristesse et l'ennui s'emparent de l'ame. Afin de se tirer de cette situation cruelle, on se jette dans les plaisirs des sens; mais on est trop développé pour s'y complaire, ou l'on tâche de rafraîchir l'imagination, de vivifier le sentiment, de remonter de nouveau aux hauteurs de la raison. Ces tentatives sont souvent infructueuses, jusqu'à ce que l'excès du mal en amène le remède, et que de grands évènemens, secouant l'espèce humaine, et agitant le fond de sa nature intime,

lui donnent l'énergie et la sève nécessaires pour recommencer sa marche, et refaire à neuf le travail de la civilisation et du développement.

Tel est le mouvement, tantôt progressif, tantôt rétrograde de l'esprit humain, chez les peuples qui lui ont fait faire des progrès. Prenez ces peuples; prenez ceux qui depuis des milliers d'années, n'ont pas fait un pas vers la perfection; prenez ceux qui par la nature du sol, du climat, et des localités de tout ordre qui leur sont échues en partage, ne peuvent pas changer d'existence, et sont condamnés à l'immobilité; prenez ceux qui après avoir jeté un grand éclat, sont retombés dans les ténèbres comme des volcans éteints; prenez ceux dont le développement partiel et exclusif, ne présente que certaines qualités, acquises aux dépens des autres, et dites ensuite, si l'histoire nous permet de croire au perfectionnement continuel et progressif de l'espèce humaine!

Ajoutez encore que même chez les peuples modernes les plus développés et les plus riches en culture, vous chercheriez en vain des preuves d'une supériorité réelle et générale sur les anciens. Voulez-vous croire aux progrès de l'esprit humain, et à sa marche indéfinie? Re-

levez avec raison les progrès de l'esprit d'observation et d'expérience. Les sciences naturelles ont marché à pas de géant, et elles sont encore susceptibles d'un perfectionnement indéfini. Mais ces sciences ne nous font connaître que les phénomènes; leurs progrès ne consistent que dans la traduction de certains phénomènes, dans d'autres phénomènes. Ainsi, au moyen des observations, des expériences, et du calcul, nous ne pouvons pas nous flatter de nous approcher davantage de *ce qui est;* mais seulement de ce qui *paraît être*. Les progrès de la raison spéculative, depuis les Grecs jusqu'à nous, n'ont pas été fort sensibles, et ne prouvent pas en faveur du perfectionnement de l'espèce humaine; nous ne sommes pas plus avancés dans la science des sciences, dans la métaphysique, que ne l'étaient les Grecs. On peut en dire autant des progrès de l'imagination, et de tous les arts qu'elle enfante et qu'elle crée; les arts plastiques étaient parvenus chez les anciens à une perfection désespérante pour les modernes. Nous ne connaissons que très imparfaitement leur musique, et à en juger par les miracles qu'elle produisait, on doit s'en faire la plus haute idée. La poésie moderne est différente de la poésie ancienne, elle a des beautés d'un

genre différent, mais certainement elle ne lui est pas supérieure.

Que penser donc de ces histoires de l'espèce humaine où l'on prétend prouver qu'elle avance continuellement vers la perfection, que sa marche progressive n'est jamais interrompue, que les pas rétrogrades qu'elle paraît faire, ou le repos de l'inaction auquel elle paraît quelquefois s'abandonner ne sont eux-mêmes que des progrès déguisés, et qu'en considérant l'espèce humaine comme un seul homme, et en la suivant à travers tous les siècles, on acquiert la mesure de sa grandeur, et de sa richesse? On ne peut disconvenir que ce ne soit une belle idée, qui donne à l'histoire de l'unité; mais cette idée est plutôt belle que vraie; cette unité est une unité forcée, qu'on n'obtient qu'en sacrifiant les faits, ou en les altérant, dont le résultat sera toujours une histoire maigre et décharnée.

L'histoire de l'espèce humaine, dans la totalité, pourrait sans doute seule nous donner une idée complète de l'histoire de l'homme, et de l'immense variété des faces qu'elle présente; mais en entreprenant trop tôt cette histoire, et en considérant, par une haute abstraction, l'espèce humaine comme un seul individu, nous

avons commencé ce grand travail par le c
ronnement, au lieu de le commencer pa
base, que dis-je! nous l'avons commencé s
avoir même les matériaux et les élémens 1
cessaires à la construction. Pour connaître l'
pèce humaine, il faut connaître les exer
plaires de cette espèce, c'est-à-dire les peuple
et pour connaître ces derniers, il faut les sa
sir dans leur individualité. Cette individualit
s'annonce, ou s'exprime dans la langue, le
usages et les actions. Combien avons-nous d
ces portraits de nations qui soient fidèles, com-
plets, vrais, jusque dans les moindres détails?
Chacun d'eux, doit être le résultat des localités, des circonstances, et du travail des hommes, le fruit de la nature et de la liberté. Si nous les possédions tous, nous verrions que chaque peuple présente un côté différent de la nature humaine, qui est peut-être incompatible avec ceux qui présentent les autres; que ce que ces peuples ont de commun, se réduit à peu de chose, et que leurs différences sont bien plus nombreuses que leurs ressemblances. Alors on écrirait l'histoire de l'espèce humaine, non sur une ligne droite, ni sur une ligne circulaire; mais sur une multitude de lignes parallèles, et même de lignes divergentes. Alors

les monographies des peuples conduiraient à la pasigraphie de l'espèce, ou plutôt cette pasigraphie ne consisterait que dans les tableaux coordonnés des différens peuples. Alors, au lieu de maigres et insignifiantes histoires de l'espèce humaine, nous aurions une histoire riche et véritablement instructive. L'histoire générale doit venir après les histoires particulières, comme la grammaire générale doit être le résultat de l'étude approfondie de toutes les langues particulières; et alors on verra peut-être que l'histoire générale, comme la grammaire générale, se réduit à bien peu de chose.

Tels seraient les travaux préparatoires qui seuls pourraient nous mettre en état d'écrire l'histoire du perfectionnement progressif de l'espèce humaine; mais en nous occupant de ce perfectionnement, soit pour le décrire et le juger, soit pour y influer par nos actions, et contribuer à hâter sa marche, il faut éviter une erreur aussi commune que dangereuse, dans le siècle où nous vivons. Le mouvement est la première condition des progrès de l'homme; mais le perfectionnement de l'homme ne consiste pas dans le mouvement en général, quel que soit son objet, sa direction, sa nature. Pour avancer dans une carrière, il faut mar-

cher ; mais il ne suffit pas de marcher, ni même de courir, pour avancer. Les sciences et les arts, le gouvernement et les lois, les idées, les opinions et les sentimens, ne peuvent jamais être des stéréotypes ; mais il doit cependant y avoir quelque chose de fixe et d'arrêté ; et non-seulement on ne doit pas toujours refondre les caractères, mais il y en a même qu'on ne doit pas transposer, ni composer de nouveau. La perfectibilité de l'homme suppose et amène un mouvement continuel. Ce mouvement suppose que, dans chaque moment donné, l'espèce humaine continue sa course, et non qu'elle la recommence ; qu'elle acquiert toujours davantage, et non qu'elle se dépouille de tout ; qu'elle ne possède pas la perfection, et non qu'elle ne possède rien. Il est donc clair que chaque génération humaine doit conserver quelque chose d'intact, et ne pas tout refondre indistinctement. S'il en était autrement, cette marche continuelle, sans progression véritable, sans objet, et sans but, serait tout ce qu'il y aurait dans le monde de plus effrayant.

Il y a un type primitif dans la nature humaine ; elle est faite pour penser et pour agir, dans une certaine direction, qui doit être fixe comme la nature elle-même. Quand le monde sensible tout

entier ne serait qu'une brillante apparence, et que tous les êtres qui le composent, ne seraient que des phénomènes, encore la raison humaine aurait-elle quelque chose de déterminé. L'instinct des animaux reste toujours le même, au milieu de tout ce qui arrive, la raison humaine doit aussi contenir certains principes invariables, qui une fois saisis et trouvés, doivent lui servir de point d'appui et de point d'arrêt. Au milieu du travail universel de la nature, où l'on n'aperçoit qu'une succession toujours différente de mouvemens, une danse variée de formes diverses, qu'est-ce qui demeure? Les caractères des espèces qui se reproduisent sans cesse avec des modifications diverses dans tous les individus. Et au milieu du travail continuel des ames humaines, et du développement des intelligences, qu'est-ce qui doit demeurer pour que l'espèce humaine n'use pas ses forces et ne se consume pas sans but, sans objet, et sans fruit? C'est le caractère distinctif des intelligences finies, les principes de connaissance et d'action, sans lesquels elles ne feraient que marcher au hasard. A cet égard, il ne peut pas y avoir de changement, ni par conséquent de progrès. Si le changement était possible, il serait le plus grand des maux. A

l'égard des principes et des vérités premières, le perfectionnement ne consiste pas à changer, à innover, à varier; mais leur immutabilité est la base de tout perfectionnement, qui sans elle flotterait en l'air. Sans elle l'homme ne saurait, ni d'où il vient ni où il va, et manquerait de toute espèce de point fixe, pour y attacher le fil, délié de son existence mobile et évanouissante.

CONCLUSION.

En voyant les désirs immenses, les hautes prétentions, les facultés riches, et indéfinies de l'homme civilisé, et les bornes, ainsi que les misères de son état actuel, le Théologien dit, que c'est un être déchu, un roi détrôné; de prétendus Philosophes, que c'est un animal dénaturé, un singe parvenu, ou plutôt puni pour être sorti de son état; le Politique, un être productif, à qui il fallait donner le moyen et le désir du superflu, afin qu'il fît, et qu'il obtînt le nécessaire; le Cosmopolite, un ouvrier congédié pour toujours, après avoir poussé quelques momens, à la grande roue du perfectionnement de l'espèce humaine; le Sage religieux, un être immortel, qui commence son éducation, et qui doit l'achever, qui avance lentement, mais qui arrivera, parce qu'il y a de la marge dans l'éternité.

ESSAI SUR LA NOTION DE

LA PHILOSOPHIE.

La philosophie s'occupe et doit s'occuper des idées les plus simples et les plus générales. Tel est proprement son objet. Quelquefois ce qu'il y a de plus simple, est ce qu'il y a de moins général : souvent c'est le contraire. Qu'y a-t-il à la fois de plus simple, et de plus particulier qu'une sensation, ou une intuition sensible ? Qu'y a-t-il en même temps de plus général, et de plus simple que les premiers principes, que les idées cachées dans les profondeurs de l'ame, et dont elle acquiert la connaissance par une aperception intérieure?

L'existence et la vie sont antérieures à toute philosophie, et la précèdent, comme les ouvrages de l'art précèdent toutes les théories sur le beau. La vraie philosophie serait la clef de

toutes les existences, la formule générale, qui dans sa perfection, énoncerait complètement ce qui est, et ce qui doit être.

La philosophie n'est donc pas une création ni une construction arbitraire de ce qui est, comme l'ont prétendu les fondateurs des nouvelles écoles en Allemagne. Cette prétention est si bizarre, cette doctrine est si singulière, qu'on a même de la peine à l'énoncer sans tomber dans des contradictions. Quand nous nous imaginons construire la nature, ou la produire par une action de notre intelligence, nous ne faisons autre chose que composer de nouveau ce que nous avons décomposé. La matière de notre travail, lorsque nous examinons la chose de près, nous est toujours donnée, par l'aperception intérieure ou extérieure. Nous ressemblons à ces horlogers qui ne fabriquent pas eux-mêmes les différentes parties, ou les différens rouages de leurs montres; mais qui ne font que les composer, et les ajuster avec art, afin d'en former un tout.

Rien ne prouve davantage qu'originairement, et dans le principe, les existences et la réalité sont données à l'homme, que de voir la métaphysique tout entière, en quelque sorte déposée dans les langues, à l'insu de ceux qui les

ont créées et perfectionnées. Les termes qui expriment les notions primitives, les faits et les rapports primitifs, ont proprement occasioné et amené les recherches métaphysiques. Beaucoup de philosophes qui, dans leurs méditations, sont partis de ces termes, se sont imaginé créer ce que l'ame humaine y avait placé sans le savoir, et en cédant à une espèce d'instinct de vérité; tandis que, dans la réalité, ils n'ont fait que découvrir ce qui reposait dans les langues, et révéler aux yeux de l'ame surprise, les trésors qu'elle-même y avait cachés.

De ce genre sont les termes de vérité et d'erreur, d'essence et d'existence, de réalité et d'apparence, de permanence et de changement, de cause et d'effet, d'action et de passion, de liberté et de nécessité, de droit et de devoir, d'absolu et de relatif, de fini et d'infini. Ces termes expriment ce qu'il y a de plus important dans les connaissances humaines, et sont en quelque sorte placés sur la limite du monde sensible et du monde intellectuel, comme des puissances intermédiaires ou médiatrices, qui nous annoncent l'existence du dernier, et nous disent qu'il est nécessaire de l'admettre, ne fût-ce que pour saisir, pour comprendre, pour

classer et ranger les phénomènes du monde sensible.

On ne pourrait pas concevoir comment il arrive que ces mots se trouvent dans les langues, ni comment ils y ont été déposés, avant même que la raison fût développée, s'il n'y avait dans les profondeurs de l'ame humaine une sorte de pressentiment du monde intellectuel, et s'il n'y avait pas des faits primitifs, qui, révélés par le sens intime, sont l'objet de la foi philosophique, et la base de tous nos raisonnemens.

Ces sentimens primitifs sont à la fois, ce qu'il y a de plus réel et de plus simple. Comparée avec eux, la sensation est déja quelque chose de très composé; car elle suppose les objets, les sens, et la faculté représentative. Elle est le résultat de leur action réciproque l'une sur l'autre.

L'aperception de ces faits primitifs, qui nous donnent les notions premières, les principes universels et nécessaires de toutes nos connaissances, constitue la raison. Elle est au-dessus de tous les raisonnemens; car ils reposent tous sur elle.

Cependant ce serait une erreur de croire, que ces faits primitifs se manifestent dans notre

ame sans autre concours, ou que nous les produisions par un simple acte de notre volonté. Il faut le concours de la force intelligente et des objets extérieurs pour les faire sortir de leur obscurité. Ils sont les résultats de la nature intime, et de la tendance primitive de l'ame, d'un côté; et de l'autre, de l'action du monde extérieur, qui fait de cette tendance un véritable acte.

La philosophie n'étant que la science des principes, ou le principe de toutes les sciences, et les principes ne pouvant être que des faits primitifs, cachés dans les replis intimes de l'ame; on peut dire que la philosophie est dans l'homme; c'est le *moi* aperçu, déployé, développé, approfondi, dans lequel nous découvrons des vérités objectives, et des vérités purement subjectives.

Aussi la vérité nous frappe-t-elle avec une telle évidence qu'elle paraît, non-seulement ne pas nous venir du dehors, et s'élever de notre propre sein; mais que nous nous imaginons l'avoir toujours possédée.

L'objet de la philosophie est le même dans tous les hommes, ce sont les *existences*. L'instrument de la philosophie est le même chez tous : c'est la *raison*. La philosophie n'est au

fond que la raison saisie, énoncée, développée, étendue par la raison ; la raison partant de l'existence du *moi* pour arriver aux autres existences, la raison voyant le fini dans l'infini, ou l'infini dans le fini.

En effet, ce qui nous est donné dans toutes les ames humaines, et ce qui se retrouve dans toutes les philosophies, c'est le fini et l'infini. Ce qui varie dans les systèmes, et ce qui forme leur différence, c'est le rapport du fini et de l'infini. Aussi les différentes philosophies se distinguent-elles plus par la nature et le genre de leurs erreurs, que par la nature des vérités qu'elles renferment. Ce qu'il y a de plus vrai, se trouve peut-être dans toutes, plus ou moins distinctement énoncé, plus ou moins mêlé avec de l'alliage.

La philosophie qui est conforme au *sens commun*, n'est pas déja par là même la véritable. La philosophie qui nous donne des résultats tout différens du sens commun, n'est pas pour cela décidément fausse.

Le sens commun consiste principalement dans des aperçus confus qu'on ne sait pas ramener à des idées distinctes, dans des jugemens d'instinct dont on ne sait pas rendre raison. Les vérités du sens commun paraissent

souvent des préjugés, parce que nous les adoptons à l'aveugle, presque involontairement, ou par de mauvaises raisons.

La philosophie distingue, dans le sens commun, l'énoncé des faits et des sentimens primitifs qu'elle même respecte, et qui lui servent de point d'appui; l'énoncé de jugemens vrais, mais qui ne portent généralement que sur la surface, et non sur le fond des choses; enfin l'énoncé d'erreurs, d'autant plus dangereuses, qu'elles sont plus communes et plus enracinées.

La philosophie doit donc regarder le sens commun comme un fait, qu'elle doit constater, apprécier, expliquer, qu'elle peut quelquefois contredire, ou avec lequel elle doit pouvoir se concilier; mais le sens commun n'est pas au-dessus d'elle; elle suit sa marche, et si elle le rencontre, ou bien elle dissipe ses prestiges, ou bien elle adopte ses résultats et ses aperçus, en leur apposant le sceau de la vérité.

Tout comme on aurait tort d'opposer les apparences du système planétaire au système de Copernic, on aurait tort d'opposer le sens commun à la métaphysique. Mais on a raison d'exiger que le système de Copernic explique ces apparences, et l'on a le droit de demander que la métaphysique explique le sens commun.

On ne peut pas dire que le point de vue du sens commun soit le point de vue humain ; puisque beaucoup d'hommes, et même l'élite des hommes, l'abandonnent, et en cherchent un autre. Mais il est de fait que, sur des points de connaissance très importans, le sens commun est d'un prix inestimable. La plus haute, et la plus profonde philosophie ne fait souvent que partir du sens commun, ou arriver de nouveau au sens commun après de longs détours, et de pénibles recherches. Ce qu'il y a de caractéristique et de singulier dans l'intelligence humaine, ce n'est donc pas, que les hommes qui ne sortent pas des ornières du sens commun s'y trouvent bien ; mais qu'il y ait des hommes qui soient poussés, et entraînés à en sortir forcément, que leur esprit et leur raison en éloignent pendant un temps, et qui, de désespoir de ne pouvoir se frayer une autre route, une route qui soit plus sûre, et qui vaille mieux que la première, y rentrent involontairement, se félicitent de l'avoir retrouvée, et y passent le reste de leurs jours.

L'homme a des prétentions plus hautes que ses forces ; mais, sans ces prétentions, il n'irait pas même aussi loin, que ses forces peuvent le mener. En fait d'activité intellectuelle,

il fallait donner à l'homme le superflu, afin qu'il eût le nécessaire. Mais il en est de ce luxe-là comme de tous les autres; il peut nous faire perdre toute notre fortune. Trop heureux, quand nous sauvons le nécessaire du naufrage, et que nous sentons tout le prix du modeste héritage qui nous reste.

Nous apportons au monde un patrimoine de vérités qui est enseveli dans l'ame, et que la vie tout entière doit servir à dérouler, et à déplier. Ce n'est pas la vérité qui nous manque; c'est la pierre de touche de la vérité, qui paraît souvent nous manquer, parce que nous ne voulons pas nous contenter de l'évidence propre et primitive, attachée aux faits et aux principes que l'intuition intérieure, la vue immédiate de la raison nous révèlent, et que, ne voyant la certitude que dans la démonstration, nous essayons de prouver les principes. Nous cherchons une vérité au-dessus de la vérité que nous possédons, afin de l'apprécier et de la juger; et nous ne pensons pas qu'on pourrait toujours encore former la même prétention, ou plutôt que ces prétentions ne finiront jamais.

La philosophie de l'homme flottera toujours entre les deux pôles de la science humaine, l'ame et Dieu, le fini et l'infini. Notre grandeur

et notre force consistent à admettre ces deux termes, sans que la philosophie puisse les concevoir, et sans qu'elle puisse réussir à combler entièrement l'intervalle immense qui les sépare.

On ne peut jamais déprimer l'intelligence humaine, sans l'élever en même temps; et quand on fait le procès à la raison humaine, il ne faut pas oublier que c'est la raison qui le fait.

Mais la philosophie sera toujours vaine dans ses résultats et vide de réalité, quand elle voudra construire l'univers, au lieu de tâcher de le connaître; créer les existences, au lieu de les recevoir, et de les prendre comme des données, qu'il ne dépend d'elle ni de produire, ni de détruire; quand elle ne verra la certitude que dans les raisonnemens, et n'admettra pas qu'il y a une raison au-dessus des raisonnemens, et que l'intuition, et l'évidence qui l'accompagnent valent mieux que toutes les preuves; quand elle voudra faire disparaître, par des tours de force, dans l'univers comme dans ses systèmes, le fini ou l'infini, et qu'elle ne regardera pas la conscience de l'un, et le pressentiment de l'autre, comme la base et le but de tous les efforts de l'esprit humain; enfin quand elle rejettera tous les arrêts du sens com-

mun, ou qu'elle les adoptera tous indifféremment, risquant ainsi de se trouver en contradiction avec la nature humaine, ou de renoncer à perfectionner la raison.

C'est dans l'esprit opposé à cette vaine philosophie, dont je viens de signaler les caractères et les dangers, que sont composés les *Essais* que je donne aujourd'hui au public.

Dans l'Essai sur l'idée de littérature nationale, j'ai voulu combattre les jugemens et les goûts exclusifs, en fait de poésie et d'éloquence. J'aurais pu l'intituler : Sur l'abus de l'unité en matière de goût, et l'on aurait peut-être mieux senti, qu'il forme un seul tout avec les deux morceaux sur l'abus de l'unité en philosophie, et sur le même abus dans la politique. En effet, toutes les erreurs dans ces différentes sphères de l'activité humaine, me paraissent tenir aux points de vue exclusifs, à l'exagération d'une idée vraie.

Cette exagération engendre la maladie de l'uniformité, et cette maladie elle-même a sa racine dans le désir et le besoin d'unité, que l'on veut satisfaire à tout prix.

Ceux qui liront attentivement l'Essai sur le suicide, rendront justice à mes intentions. Avant d'établir les vrais principes qui le con-

damnent, il fallait faire sentir la faiblesse et la nullité des argumens par lesquels un zèle, plus ardent qu'éclairé, a voulu le combattre. J'ai essayé de faire l'un et l'autre.

Le parallèle entre le point de vue métaphysique, et le point de vue politique de l'histoire, porte moins sur les défauts du premier, que sur les avantages du second. Plus le siècle incline à l'un, plus il est utile de faire ressortir les bons côtés de l'autre. Il ne s'agit pas ici de proscription; mais de préférence.

J'eusse donné moins d'étendue et de développement à l'exposition et à l'examen du système de l'*Unité absolue*, tel qu'il a été reproduit en Allemagne dans ces derniers temps, si dans ses principes, sa marche, ses résultats, il n'offrait pas une ressemblance frappante avec les autres systèmes de panthéisme, anciens et modernes, où l'on fait de l'univers Dieu ou de Dieu l'univers, et si par conséquent les réflexions que j'élève contre ce système, dans le cas où elles paraîtraient vraies et solides, ne s'appliquaient pas également aux autres.

L'histoire de l'ame, ou le tableau analytique des richesses et du développement du moi humain, qui termine ces Essais, est sans contredit le morceau de ce recueil qui demande le plus

d'attention, et qui rencontrera le plus de contradictions. En Allemagne, on le trouvera peut-être trop timide dans sa marche, trop modeste dans ses résultats, et trop éloigné de l'esprit systématique. En France, on pourra facilement en porter un jugement tout opposé, et lui reprocher trop de hardiesse dans les principes, trop de spiritualisme dans les conséquences, une tendance trop intellectuelle, et trop indépendante des faits du monde sensible. Je serais trop heureux, si ces jugemens opposés prouvaient que je me suis tenu à une égale distance des extrêmes. Persuadé que le moi humain est la base de toute philosophie, et que toutes les idées éternelles et nécessaires y ont leur racine secrète et profonde, j'ai essayé de le suivre dans ses développemens, depuis les sensations et les intuitions, jusqu'au moment où ce qu'il y a d'absolu et d'universel dans nos connaissances, se montre et se révèle à l'ame étonnée et surprise de ce qu'elle s'est si long-temps ignorée elle-même. J'ai dû dans cette espèce d'histoire de l'ame, revenir sur des choses connues, afin d'arriver à celles qui le sont moins, et de me faire mieux comprendre. Peut-être plusieurs de mes idées eussent demandé des développemens ; mais je crois en avoir aussi peu le talent que le goût. Le vrai,

le bon, le beau, l'infini, sont dans l'homme; s'il en était autrement, aucune puissance n'aurait pu lui en donner le besoin, le désir, le goût, la conscience, et la conviction. A côté de toutes les vérités subjectives, dont nous sommes à la fois la source, l'objet et la mesure, il y a en nous un principe de vérités objectives, sans lequel il n'y aurait ni foi, ni vertu, ni espérance.

Cet ouvrage n'est sans doute qu'une vue de l'homme et de la nature humaine, mais si elle n'est pas fausse, non-seulement les esprits qui ont avec moi des affinités, y reconnaîtront la leur, mais ceux même qui ont une direction différente l'adopteront en partie. Il serait triste que tout philosophe, qui a beaucoup réfléchi, et qui a sondé les profondeurs de notre ignorance, ne pût voir, dans tous les objets, que des phénomènes passagers et de vaines apparences; il serait plus triste encore que tout homme qui a été témoin des vicissitudes des choses humaines, et dont la sensibilité délicate et profonde a éprouvé beaucoup de mécomptes, ne pût voir, dans tous les biens de la terre, que des illusions mensongères et trompeuses. La foi philosophique que l'intuition intérieure et le sentiment intime produisent, sauve du

premier de ces écueils; la piété, une vie intérieure et intellectuelle, peuvent seules préserver de l'autre.

Sans ces dons précieux, la philosophie n'enfante que des sophismes, qui égarent l'esprit et qui dessèchent le cœur. Cependant, il n'y a rien de plus différent que le sophiste et le vrai philosophe. L'un ne saisit jamais les objets que de profil, l'autre les saisit en face; le sophiste, sans amour pour la vérité, se joue d'elle, en jouant avec elle, et à force d'esprit, il veut produire des apparences de réalité, ou détruire jusqu'à l'apparence de la réalité; le philosophe ne croit pas tout savoir, mais tout aussi peu croit-il ne savoir rien; il corrige les sens par l'entendement, il rectifie l'entendement par la raison, il étend et agrandit la raison par la sensibilité; et grace à l'évidence du sentiment, il substitue la réalité aux apparences.

Rien de plus propre à dégoûter de la philosophie, que ces systèmes aussi arbitraires que hardis, qui commencent par les vapeurs des abstractions, auxquelles ils veulent faire produire la réalité. Ils ressemblent à ces contes arabes, où des brouillards en s'épaississant, et en se contractant, forment de véritables êtres, ou paraissent en avoir formé.

Dans les anciens poèmes de chevalerie, il est dit qu'un enchanteur avait produit une armure complète, contre laquelle on se battait comme contre un corps vivant; mais en délaçant les armes après la victoire, on voyait qu'elles étaient vides. Image frappante de ces systèmes, qui cachent leur vide sous l'appareil de la démonstration et des formes logiques; ils sont l'objet d'efforts prononcés et d'agressions sérieuses, qu'ils ne mériteraient pas d'obtenir, si ce n'était pas rendre un service à l'espèce humaine, que de dissiper les prestiges dont elle peut être la victime, en leur prêtant la réalité qui leur manque.

ESSAI

SUR

LE SCEPTICISME.

On trouve un charme secret à chercher ses opinions dans les anciens, et l'on s'applaudit de les y rencontrer, non qu'on veuille appuyer sa conviction sur l'autorité, compter les suffrages, et décider les questions de la philosophie à la majorité des voix; mais il y a, entre les idées comme entre les élémens de la matière, des affinités secrètes qui agissent sur l'esprit du lecteur, et l'attirent vers les idées analogues aux siennes.

Ces ressemblances et ces analogies, quelquefois apparentes, presque toujours imparfaites, peuvent égarer le jugement. Il est souvent arrivé que des hommes instruits et fortement préoccupés des découvertes et des idées des auteurs modernes, ont cru les retrouver dans les auteurs anciens.

Cependant, en fait de métaphysique, on peut

dire sans exagération que tout ce qui a été dit, et peut-être tout ce qui peut se dire, se rencontre soit en germe, soit même à un certain degré de développement, dans les philosophes grecs.

A voir le degré de perfection auquel les Grecs ont conduit les arts qui parlent aux sens et à l'imagination, on croirait que l'étude de la métaphysique devait être pour eux sans attraits, et à voir leurs systèmes métaphysiques où se réunit tout ce qu'il y a de plus hardi, de plus ingénieux et de plus profond, on ne se douterait pas que l'époque qui les a vus naître eût produit les ouvrages de l'art les plus parfaits. Ce peuple savait concilier les extrêmes, et il est le seul qui ait su mener de front, toutes les facultés de l'esprit humain.

Les philosophes grecs ont abordé de bonne heure le grand problème de l'origine et de la réalité des principes, ou de la nature des êtres; ils l'ont résolu à peu près de toutes les manières imaginables; et ils ont tâché de prouver que la science pouvait atteindre l'être, le saisir et le pénétrer dans tous les sens. De bonne heure aussi plusieurs d'entre eux ont senti l'insuffisance de ces solutions, les ont attaquées sans ménagement et ont tâché de prouver que

rien ne pouvait être prouvé. Le dogmatisme a enfanté la sceptique.

Il n'existe pas d'ouvrage plus complet et plus riche sur la faiblesse de l'esprit humain, et sur l'incertitude de nos connaissances que les hypotyposes de Sextus Empiricus. Ce célèbre médecin vivait, selon toutes les apparences, dans le second siècle de l'ère chrétienne, car son histoire et même l'époque de sa naissance sont un problème.

Ces hypotyposes et les huit livres contre les mathématiciens, qui ne sont autre chose qu'une application universelle et détaillée des principes énoncés dans les hypotyposes, contiennent toute la théorie du scepticisme. C'est un véritable arsenal de doutes de toute espèce, rangé méthodiquement et dans lequel les sceptiques des siècles suivans sont venus s'armer de toutes pièces, choisissant dans cet immense magasin les armes appropriées au caractère de leur esprit et à la nature de leur objet.

Aussi, tous les philosophes qui se sont placés dans son point de vue, et dont le tour d'esprit ressemblait au sien, lui ont prodigué les éloges les plus flatteurs, et parlent avec un véritable enthousiasme de sa pénétration, de sa sagacité, de son savoir, de sa logique serrée et pressante, de

l'ordre et de la clarté qui règnent dans ses écrits. Montaigne, La Motte Le Vayer, Huet, Bayle, les sceptiques modernes les plus célèbres, empruntent sans cesse ses raisonnemens, et se font gloire de marcher sous ses enseignes.

On ne saurait disputer à Sextus Empiricus une profonde érudition; il connaît à fond les opinions des philosophes, et possède bien les matières qu'il traite. Ses écrits répandent un grand jour sur l'histoire de la philosophie; il joint au savoir un esprit lumineux et méthodique qui sait mettre chaque chose à sa place; son style est simple et précis; sa clarté est d'autant plus admirable qu'elle ne le quitte pas dans les recherches les plus abstraites et les plus difficiles; c'est la transparence de la profonde mer pendant le calme, et non la limpidité d'un ruisseau dont les eaux sont basses.

Cependant, malgré l'habileté de Sextus et toutes les ressources de son esprit, ce grand et difficile ouvrage ne paraît être qu'un pénible jeu. Sextus ne satisferait pas même un lecteur réfléchi, qui se placerait tout à-fait dans son point de vue. Non-seulement les moyens que Sextus emploie pour atteindre son but, se détruisent eux-mêmes, et ceci est le tort de son genre de philosophie; mais aussi Sextus n'a pas

assez généralisé les questions, et par conséquent il n'a pas assez généralisé les doutes; au lieu d'attaquer la certitude humaine sur les hauteurs où elle prend sa source, il l'attaque dans ses dépendances; au lieu de diriger ses coups sur la racine de l'arbre, il s'attache à ses ramifications, et ce dernier tort est le sien; c'est celui de son esprit.

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de voir la faiblesse de la sceptique dans le héros de la sceptique, et de porter ensuite notre attention sur le scepticisme en général. Nous exposerons d'abord les idées de Sextus avec celles qu'il nous a fait naître; nous verrons ensuite quelle a été la marche de l'esprit humain dans la progression effrayante du doute, et ce qui peut raisonnablement l'arrêter.

La sceptique diffère du pyrrhonisme et de la doctrine de l'Académie, par des nuances délicates, mais cependant distinctes pour un œil attentif.

Pyrrhon affirmait de la manière la plus positive une négation; il prétendait démontrer que rien ne pouvait être démontré; non-seulement selon lui l'homme ne sait rien, mais il ne peut même jamais espérer de savoir quelque chose. Pyrrhon nè doutait pas; il rejetait tout.

Quant aux Académies, on sait qu'on en distingue trois dans l'histoire de la philosophie. La doctrine de Platon avait singulièrement dégénéré dans la tête et sous la plume de ses sectateurs. Sa méthode pouvait, sans doute, développer le scepticisme et même lui fournir des armes; dirigée contre les définitions orgueilleuses des sophistes, elle les amène par l'induction à convenir qu'ils ne connaissent pas l'objet dont il s'agit. Dans plusieurs de ses dialogues, Platon ne va pas plus loin; il dit ce que la chose n'est pas, il ne nous apprend pas ce qu'elle est, mais les principes de Platon sont certainement dogmatiques. Il croyait pouvoir parvenir à la connaissance des vérités absolues, universelles, immuables qu'il plaçait dans les idées, et croyait pouvoir y parvenir par le raisonnement. Les fondateurs de l'Académie moyenne et de la nouvelle, adoptèrent la méthode de Platon, sans adopter ses principes, et cette méthode les conduisit à des résultats différens. Toutes deux se rapprochaient du pyrrhonisme, mais la seconde beaucoup plus que la dernière. L'Académie moyenne fondée par Clitomaque, professait au fond le pyrrhonisme tout pur; elle l'énonçait par un sophisme en disant qu'il est si vrai qu'on ne peut rien affir-

mer avec certitude, que cette proposition même du doute universel ne peut pas être affirmée. La troisième Académie fondée par Arcésilas, était plus sage et plus mesurée; elle s'éloignait également du dogmatisme négatif et du dogmatisme affirmatif, et soutenait que le probable était le dernier terme de la science, qu'elle ne pouvait jamais s'élever au-delà, et devait se contenter d'évaluer et de compter les degrés de la probabilité.

La sceptique n'allait pas aussi loin dans le doute que le pyrrhonisme, et elle allait plus loin que l'Académie nouvelle; elle prétendait ne rien affirmer et ne rien nier, et rester à une distance égale du dogmatisme affirmatif et du dogmatisme négatif. Elle n'apercevait le probable nulle part; elle admettait des apparences, mais toutes ces apparences étaient sur la même ligne, et l'une n'avait pas plus de réalité que l'autre. La sceptique n'allait pas jusqu'à dire que l'homme ne peut rien connaître avec certitude, mais elle disait que jusqu'ici l'homme ne connaissait rien de cette manière. Elle plaçait la sagesse suprême dans la suspension de toute espèce de jugement[1], vu qu'il y a par-

[1] Εποχη.

tout et sur tous les objets un parfait équilibre entre le pour et le contre, entre les raisons d'affirmer et de nier. C'était dans cette suspension que consistait l'essence de la sceptique. Son but était de produire dans l'ame l'ataraxie ou une quiétude imperturbable en fait d'opinions, et la métriopathie ou l'égalité en fait d'affections. Ses moyens étaient les différentes raisons d'époque; Sextus en comptait dix que nous allons énoncer et examiner.

Première raison d'époque. Elle est tirée de la différence qui se trouve entre les sensations des différentes classes des animaux et celles des hommes, différence qui résulte de leur organisation, et qui ne permet pas d'asseoir un jugement sur un être quelconque.

Ce raisonnement prouve qu'il n'y a rien d'absolu ni d'universel dans les sensations, et qu'il y a autant de différentes manières de percevoir la nature, qu'il y a d'espèces d'êtres et d'organisations différentes; mais il ne prouve pas qu'il faille tout-à-fait suspendre son jugement et qu'il n'y ait rien qu'on puisse affirmer avec certitude. L'auteur affirme positivement la réalité de ces différences de sensations. Cependant ces différences ne nous sont percevables que par les sens; qu'est-ce donc que ces

sens, qui, d'un côté, ne peuvent nous conduire à quelque résultat certain, parce qu'il y a une différence frappante entre eux, d'une espèce d'animaux à une autre, et qui, de l'autre, nous servent à constater avec certitude cette différence?

Quelque variété qu'il y ait entre les différentes espèces d'animaux, cependant les animaux comprennent les hommes, et les hommes comprennent les animaux. Sans doute, les hommes ont la raison pour saisir ces différences, et pour en tenir compte dans leurs procédés, mais les animaux ne peuvent comprendre les hommes que par l'analogie des sensations. La différence n'est pas aussi grande qu'on l'imagine, et laisse subsister beaucoup de ressemblances.

Seconde raison d'époque. Les différences qu'il y a entre les sensations des hommes produisent la différence des appétits et des aversions, et cette différence est telle qu'on peut sur chaque objet dire ce qu'il paraît être et non ce qu'il est en lui-même [1].

---

[1] Ότι μεν έκαςον φαινεται των ύποκειμενων, . . τι δε εςι κατα δυναμιν, ώς προς την φυσιν ουχ οίων τε οντων αποφηνασθαί.

contre la raison ni contre les sens, ou il est vrai, et alors il ne prouve du moins rien contre la raison, et ce n'est pas une raison de suspendre son jugement sur la vérité des sens; mais de prononcer son jugement contre eux.

De plus, le raisonnement de Sextus prouve simplement que les sens ne sauraient saisir tous les côtés de l'être ; mais ne serait-il pas certain que l'être saisi par des sens tels que les nôtres, présente tel ou tel rapport, et ce rapport n'a-t-il pas de la réalité ?

Quatrième raison d'époque. La variété des circonstances et des états du corps détermine nos sensations, et ces sensations sont ensuite les élémens de nos jugemens. La santé, la maladie, la différence des âges, la veille et le sommeil, sont autant de sources de sensations et de jugemens divers. Dans chacun de ces états, on sent les choses autrement. Dans lequel les voit-on ou les sent-on conformément à la vérité ?

Il est singulier que nous nous apercevions nous-mêmes de ces différences; nous nous prémunissons même, autant que possible, contre cette multitude infinie de circonstances qui modifient nos jugemens. Nous saisissons donc du moins cette vérité.

Comme nous jugeons que ces circonstances

modifient nos organes et nos sensations d'une manière différente de leur état habituel, que certaines sensations nous paraissent conformes à la règle et d'autres des exceptions à la règle, il faut que nous ayons une mesure pour en juger ainsi. La fréquence et l'universalité de certaines sensations nous donnent cette mesure. Il y a un certain état de l'homme qui constitue la santé; l'homme est fait pour être sain, et la maladie n'est pas son état ordinaire et habituel; nous jugeons donc que la manière dont un homme voit, sent et perçoit les objets dans l'état de santé, est le mode de voir de la nature humaine, la vérité relative à l'homme, et que le malade est dans l'erreur.

Il en est des rêves comme des maladies; chaque homme fait justice de ses rêves, et distingue lui-même ses rêves de la réalité. Tant qu'il rêve, ses songes lui paraissent avoir tous les traits de l'existence; mais au moment où il s'éveille à la première sensation, il fait sa part à l'imagination, et accorde à ses sensations peut-être moins vives, moins liées entre elles que les images du rêve, la réalité. On peut sans doute demander ce que c'est que cette réalité qu'il attribue à une série de représentations et qu'il refuse à une autre, et s'il est autorisé

à faire cette distinction ; mais on peut demander à ceux qui font cette question, et qui la font pour prouver que les représentations dans l'état de veille pourraient fort bien ne pas avoir plus de réalité que les rêves, et qui cependant ne sauraient nier le fait de cette distinction, comment ils l'expliquent si les représentations durant la veille n'ont pas plus de réalité que les songes, et si les songes ont tout autant de réalité que les idées durant la veille ?

Cinquième raison d'époque. Les objets nous paraissent différens, selon les lieux, les distances et les positions. Ces circonstances déterminent nos sensations. Nous substituons l'une à l'autre ; nous corrigeons l'une par l'autre ; laquelle est la véritable, ou plutôt lesquelles peuvent servir de base à nos jugemens sur les qualités des êtres ?

Ces observations nous conduisent à constater des rapports certains. Il est vrai qu'à telle distance, un être doué d'organes humains doit voir la tour ronde, et à une autre distance il la verra carrée. Ces rapports sont variables, mais réels. La tour est-elle ronde ? est-elle carrée ? Elle est carrée ; car l'homme vérifiant les dépositions d'un sens par celles des autres, saisit le rapport constant sous le-

quel l'homme qui n'est pas malade doit voir cet objet.

Sixième raison d'époque. Les sens agissent sous différentes conditions ; ces conditions varient et modifient la sensation, de manière qu'elle ne nous arrive jamais pure : c'est ce que Sextus appelle le mélange du dehors[1].

Ou ces conditions sont essentielles à tel ou tel ordre de sensations et sont toujours les mêmes, ou ces conditions sont accidentelles et temporaires. Dans le premier cas, ces conditions n'ajoutent rien à l'incertitude des résultats que nous pouvons tirer de nos sensations. La sensation est l'effet d'un rapport, de celui de l'impression que reçoit l'organe avec l'être sentant ; ce rapport en suppose d'autres. Cette impression dépend des rapports de l'organe avec les milieux environnans, comme avec les objets, de l'état de l'organe, comme de sa nature. Tout cela est et doit être nécessairement relatif. Si les conditions sont accidentelles et temporaires, dès que nous remarquons que l'organe n'est pas dans un état de santé, et que nous distinguons les conditions essentielles

[1] Τὸ μιγμα εκ του εκτος.

des conditions particulières, nous ne concluons rien de ces sensations, et par conséquent elles ne peuvent être un principe de doutes et d'incertitude.

Septième raison d'époque. La quantité des objets décide souvent de l'impression qu'ils font sur nous, ou de l'effet qu'ils produisent. Un peu plus ou un peu moins du même objet paraît changer sa nature [1].

Tous ces exemples prouvent qu'il y a beaucoup de vérités relatives : s'ensuit-il qu'il n'y en a point d'absolues?

Ces relations mêmes sont pourtant quelque chose de positif et de réel.

Huitième raison d'époque. Tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous saisissons, tout ce que nous pensons est toujours relatif à quelque autre chose, et n'est ni isolé, ni absolu. Sextus distingue deux sortes de rapports ou de relations, le rapport de l'objet au sujet, et les rapports des sujets entre eux ou des idées entre elles [2].

---

[1] Εξομεν ουν, conclut Sextus, *κἀνταυθα λεγειν ὁποιον εςι... το προς τι, την μεντοι φυσιν των πραγματων καθ' ἑαυτην ουκετι.*

[2] *Το γαρ εκτος κρινομενον προς το κρινον φαινεται, καθ' ἑτερον δε τροπον προς τα συνθεωρουμενα.*

Ces derniers rapports n'étant percevables que par le sujet, vont se perdre dans le rapport général de l'objet au sujet, que Sextus n'a pas saisi dans sa généralité.

Neuvième raison d'époque. Les choses et les objets font sur nous des impressions différentes, selon que nous les voyons souvent ou rarement.

Ce morceau est un des plus mauvais de tout l'ouvrage.

D'abord, Sextus y confond les sensations ou les impressions tantôt agréables, tantôt désagréables, que les objets font sur nous, et que nous ne rapportons jamais qu'au sujet qui les éprouve avec les intuitions que les objets nous donnent, et que nous rapportons toujours aux objets. Cependant, ces dernières seules servent de base à nos jugemens, et c'est d'elles seules qu'il peut être question quand il s'agit de vérité. Un objet nouveau ou rare nous plaît, nous amuse, nous frappe, plus que lorsque ce même objet se sera présenté souvent; mais cette circonstance ne change pas pour nous ses formes primitives ou originaires.

Dixième raison d'époque. Les différences ou plutôt l'opposition des lois, des coutumes,

des genres de vie, des opinions et des croyances religieuses.

Ce thême est immense et a été de tout temps le thême favori des sceptiques. Montaigne, Charron, La Motte Le Vayer, Bayle, le traitent avec une sorte de prédilection. Pascal lui-même, qui a sondé d'une main si ferme et si sûre l'abîme de notre ignorance, et qui n'a ébranlé et détruit d'anciens fondemens que pour élever nos connaissances sur des bases plus solides, emploie quelquefois ce genre de raisonnemens dans ses immortelles et sublimes pensées. Cependant il ne prouve rien.

Les lois politiques et civiles, les usages et les différens genres de vie, non-seulement sont variables et relatifs, mais encore ils doivent l'être nécessairement. Il ne peut y avoir quelque chose d'absolu dans ces objets, car ils tiennent essentiellement à des rapports variables, et consistent dans des rapports.

Les lois morales ont seules un caractère de nécessité et d'universalité, mais ce n'est que dans la formule générale qui les exprime et non dans leur application; de nouvelles relations font naître de nouveaux devoirs; l'absence de ces relations les fait disparaître. Souvent encore nous croyons voir une opposition

entre les usages et les mœurs, là où il n'y en a pas une réellement, parce que les lois morales ne prescrivent et ne déterminent rien sur cet objet. Ainsi tout ce qui est relatif à quelques-uns des degrés défendus dans les mariages, ne saurait être allégué en preuve.

Après avoir exposé ces dix moyens d'époque, Sextus les généralise et en énonce cinq autres, qui peuvent facilement être ramenés aux dix premiers.

Le premier[1] consiste dans l'opposition des systèmes des philosophes sur toutes les matières. Cette mouvance et cette opposition des théories philosophiques sont surtout frappantes, quand on les rapproche de l'accord admirable qui règne entre les géomètres, sur les principes de leur science et sur l'immutabilité de leurs principes. Cette raison d'époque a beaucoup de rapport avec la dixième, mais Sextus l'énonce ici d'une manière beaucoup plus saillante. Le point décisif à examiner serait, si cette opposition est aussi réelle qu'elle le paraît au premier coup-d'œil, si elle a toujours été sérieuse de la part de ceux qui ont soutenu des opinions

---

[1] Απο διαφωνιας.

différentes, ou si les passions leur ont souvent dicté un langage opposé à leur conviction, surtout, si cette opposition porte sur les faits primitifs de l'ame et de la nature, ou sur l'explication de ces faits. En tout état de cause, cette opposition ne serait jamais qu'une présomption contre la raison humaine et non une prescription.

La seconde raison d'époque consiste dans l'idée que tout est relatif[1]. La plupart des dix moyens d'époque que nous avons parcourus, ne sont que des développemens de celui-ci. Il y a un rapport général qui lie toujours le sujet à l'objet; ce rapport se trouve dans toutes les représentations; le sujet et l'objet concourent à les former, et s'unissent en elles d'une manière mystérieuse qui ne nous permet pas de faire à chacun sa part. Nous reviendrons plus bas sur la force de cette objection, qui repose sur une assertion ou sur un principe.

Les autres moyens d'époque peuvent tous être réunis dans le raisonnement suivant. En

---

[1] Απο του προς τι.

Διανοια, dit Sextus, *άυτη επιμιξιαν τινα ιδιαν ποιει, προς τα ὑπο των αιθησεων αναγγελλομενα.*

allant de syllogisme en syllogisme, quelque prolongée que soit cette échelle, vous arriverez toujours à une première prémisse; qu'en ferez-vous? Ou vous la prouverez par un nouveau syllogisme, dont la première prémisse vous offrira la même difficulté, et vous irez à l'infini, et toute la chaîne de vos raisonnemens flottera en l'air, ne tiendra à rien et ne mènera à rien; ou vous admettrez la première proposition hypothétiquement, et cette hypothèse gratuite ne donnera jamais à la science un appui solide; ou en prouvant votre principe, vous tomberez dans un cercle vicieux, et vous n'aurez rien fait; ainsi, conclut-il, on ne saurait donner une base véritable à la science humaine.

Dans ce raisonnement, Sextus procède par voie d'exclusion; il ne peut donc pas avoir une grande force contre toute espèce de certitude, puisque ce raisonnement lui-même suppose deux choses : la première, que les lois de la logique sont incontestables, la seconde, que l'auteur a épuisé dans ses prémisses tous les modes de solution. Il en restait un cependant, comme nous le verrons, qui consistait à faire reposer tout l'édifice sur des faits primitifs, évidens, incontestables.

On peut ramener toute la théorie du scepticisme de Sextus aux trois propositions suivantes, et elles prouvent que le scepticisme est toujours un dogmatisme déguisé, et qu'il porte en lui-même sa réfutation ou son correctif. Voici ces propositions.

Il n'y a partout et dans tous les objets que des antithèses, qui se contrebalancent les unes les autres.

Ces antithèses consistent dans l'opposition des phénomènes aux phénomènes, des noümènes aux noümènes, et des noümènes aux phénomènes.

Ces antithèses prouvent qu'on ne peut rien affirmer avec certitude, et justifient l'époque ou la suspension du jugement.

Ainsi Sextus croyait avoir consommé le scepticisme; la raison tournant ses forces contre elle-même, avait dissipé les vains fantômes de la science; plaçant la perfection dans le repos et le repos dans l'inaction, elle était condamnée à jouer le rôle du fléau d'une balance, dont les bassins sont dans un équilibre inaltérable.

Avant de traduire ce suicide de la raison devant le tribunal de la raison, il importe de considérer par quels degrés l'esprit humain est arrivé à ces conclusions désespérantes; qui

paraissent aussi contraires à sa nature qu'à ses intérêts.

Dans l'enfance et la première jeunesse de l'espèce humaine, comme dans l'enfance et la première jeunesse de l'individu, tout est frais, vivant, brillant de réalité pour l'esprit humain : les représentations et les idées sont aussi réelles que les objets, aussi réelles que les jouissances ; on ne doute de rien, ni de soi-même, ni des objets qui vous environnent ; on n'imagine même pas que l'illusion soit possible ; fier, ou du moins satisfait de ses richesses, on vit dans une douce et entière sécurité.

Dans l'âge mûr et la vieillesse de l'espèce humaine, comme dans l'âge mûr et la vieillesse de l'individu, on a déja fait de tristes expériences sur son esprit et sur son cœur, sur les erreurs de l'un et sur les illusions de l'autre ; la défiance naît, les doutes s'élèvent dans la raison et se succèdent rapidement ; en cherchant la réalité et la richesse, on s'appauvrit tous les jours davantage ; le monde sensible se décolore ; le silence y règne ; il perd ses parfums et ses couleurs ; les formes même l'abandonnent ; il ne reste rien de lui, ou tout au plus quelque chose d'inabordable, d'inaccessible, d'effrayant, qui n'a de nom dans aucune langue. Bientôt le

doute et la défiance assiègent aussi le monde des idées ; elles-mêmes ne sont bientôt plus que des fantômes qui s'élèvent du sein de l'ame ; l'ame elle-même n'est qu'un fond mobile, sur lequel paraissent et disparaissent des figures mobiles, une vapeur qui, après s'être divisée et subdivisée dans une multitude de vapeurs, plus légères et plus subtiles, va se perdre elle-même dans la vapeur générale de l'existence.

Telles sont les deux extrémités de la route du scepticisme. Il y a un moment où l'homme ne doute de rien ; il peut venir un moment où il doutera de tout. Les premiers doutes sur la réalité des connaissances humaines se forment difficilement et avec lenteur; la plupart des hommes meurent sans avoir douté, et ceux même qui doutent de quelques faits ou de quelques vérités particulières, ne doutent pas des sens, de l'expérience, de la raison en général; mais du moment où un doute de ce genre s'est élevé dans l'esprit, il gagne de proche en proche, répand partout son venin contagieux, et bientôt n'épargne plus aucun objet.

Or du premier état de l'entendement humain qui est de tout croire, au doute universel, il y a une distance prodigieuse. Quelle gradation a-t-on suivie pour la franchir ? quelle grada-

tion peut-on imaginer? Voici l'ébauche d'un tableau de la filiation des doutes sur les connaissances humaines, tel qu'on peut le concevoir en bonne psychologie ; ce n'est qu'un roman des phrases du scepticisme ; il est ce qu'il doit être si sa marche est philosophique.

L'homme ne se distingue pas de prime-abord des objets de ses représentations ; il existe tout entier hors de lui ; la nature est lui ; lui est la nature.

L'homme se distingue des objets, mais il ne se distingue pas encore de ses représentations ; il ne distingue pas encore ses représentations les unes des autres d'une manière bien nette.

L'homme se distingue lui-même de ses représentations et des objets de ses représentations.

L'homme distingue deux ordres de représentations, les unes qui lui viennent du dehors, qu'il reçoit involontairement, et qu'il ne peut pas modifier à son gré ; les autres qui semblent sortir de l'intérieur de son être, et qu'il produit plutôt qu'il ne les reçoit.

L'homme distingue dans les représentations qui lui viennent du dehors, et qui paraissent être les effets d'objets agissans sur lui, deux classes d'impressions ; il rapporte les unes aux

objets, et elles servent à déterminer leurs attributs ou leurs prédicats; il rapporte les autres au sujet qui les éprouve, en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement; les premières sont les intuitions; les secondes sont les sensations.

L'homme distingue enfin, dans les représentations qui lui viennent du dedans, et qui paraissent être son propre ouvrage, deux classes de représentations; les premières ne sont que des combinaisons arbitraires de l'imagination, des fictions; les autres des produits de l'entendement et de la raison, ou des résultats de la réflexion, les notions, les principes, les idées.

Les intuitions ont donné à l'homme la première idée d'une réalité objective, indépendante de ses représentations, et cause de ses représentations; il n'a pas eu le moindre doute sur la correspondance de ses représentations avec ces objets réels. Pendant long-temps il a étendu cette réalité objective à ses sensations, aux fictions de l'imagination et aux idées de la raison.

Les fictions de l'imagination ont été les premières à donner à l'homme l'idée d'une réalité purement subjective. Il ne pouvait douter de

la présence de ces représentations, il était bien sûr de les avoir, et elles sont quelquefois vives, fortes et durables. La différence qu'il y a entre ces représentations et les intuitions des sens, différence peut-être inexplicable, mais certaine, devait naturellement conduire l'homme à refuser aux premières la réalité objective.

Le pas qui suivit ce premier pas vers le doute, fut de s'apercevoir que les sensations n'avaient aussi qu'une réalité subjective; la douleur et le plaisir, avec leurs formes et leurs modifications innombrables, ne pouvaient résider que dans le sujet qui les éprouve. Les mêmes objets affectent de ces deux manières opposées des personnes différentes, et quelquefois la même personne dans des momens différens. La douleur et le plaisir ne peuvent donc pas tenir, comme des qualités constantes et universelles, aux objets qui les excitent.

Les intuitions, les idées générales, les notions ou les principes, conservaient encore leur réalité objective.

Bientôt on s'aperçut que les intuitions pouvaient être fausses et erronnées; les sens se trompent souvent; mais en convenant de leurs erreurs, on ne faisait encore que douter de la vérité de telle ou telle intuition particulière.

On était convaincu que les sens pouvaient se rectifier l'un l'autre, qu'ils pouvaient tous être rectifiés par la raison, et que rectifiés ainsi, ils conservaient la vérité objective. Le toucher gagna surtout du crédit, et fut regardé comme le vérificateur général. Cependant il ne fallait plus que faire un seul pas, pour que le monde sensible disparût tout entier; on se demanda si les qualités que le toucher découvre dans les corps, qualités qui paraissent les constituer, l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, ne seraient pas aussi un simple rapport des êtres à nous, comme les sensations du doux et de l'amer, de la chaleur et du froid. On ne saurait démontrer cette thèse, on ne peut pas démontrer la thèse contraire; cette incertitude a fait douter de l'existence du monde extérieur.

Les idées générales qu'on appliquait aux intuitions pour former des jugemens, et qui étaient surtout nécessaires pour former des jugemens universels, commencèrent à exciter quelque défiance du moment où l'on fut éclairé sur leur origine. Dès qu'on sut qu'elles étaient des produits de l'abstraction, et qu'on les formait en réunissant sous une même dénomination les ressemblances des objets, et en laissant de côté toutes leurs différences, on demanda

s'il y avait dans la nature des êtres qui correspondissent à ces notions, ou dans les êtres quelque chose qui leur correspondît? L'homme, l'arbre, répondit-on, n'existent nulle part; il n'y a que des individus dans la nature; les idées générales n'ont donc point de réalité. On voulut la leur conserver; ces idées générales ayant été abstraites des êtres réels, il parut que cela suffisait pour leur attribuer une espèce de réalité, car elles devaient correspondre par quelques points aux êtres réels; mais comme on ne pouvait déterminer avec précision les points correspondans, bientôt on douta que les idées générales eussent une réalité quelconque, et l'on ne vit plus en elles que des cases ou des rubriques destinées à ranger nos représentations.

Restaient les principes ou les notions qui ne sont pas des notions générales, et qui ne doivent pas leur naissance et leur origine à l'abstraction. Elles sont les conditions premières de toute pensée et de tout jugement; le doute qui s'était élevé sur ces idées générales ne pouvait manquer de les atteindre; car pour prononcer sur leur réalité et sur la nature de leur valeur, il fallait rechercher leur origine, et leur origine est obscure et cachée. Viennent-elles de

l'objet ? Tiennent-elles au sujet ? Sont-elles le produit de l'action combinée de l'un et de l'autre ? Dans quelles proportions concourent-ils l'un et l'autre à produire les principes ? Qui le sait ? Les principes ont un caractère apparent de nécessité et d'universalité ; cette nécessité et cette universalité sont-elles réelles, ou sont-elles simplement comparatives ? Si elles ne sont pas comparatives, d'où leur vient ce caractère singulier ? C'était demander qu'est-ce que la raison ? Que peut-elle et quelle créance mérite-t-elle ?

Aucune des différentes solutions qu'on a données de ce problême n'a satisfait tous les esprits, et n'emportait avec elle une évidence et une certitude complètes. Ainsi les principes eux-mêmes, qui sont nécessaires à toutes nos opérations intellectuelles, ont flotté dans l'incertitude, et ont paru tour à tour manquer de réalité ou en avoir.

Alors le scepticisme fut à son apogée, car aux principes tient l'ensemble de nos représentations ; ils sont le point d'appui de toutes nos facultés, et avec eux le moi lui-même parut s'échapper et s'évanouir.

Telle est la filiation du doute universel, quand on veut tracer méthodiquement son ar-

bre généalogique. Dans le fait, le doute a pris une marche un peu différente, comme le prouve l'histoire de la philosophie. On a distingué de bonne heure entre le monde sensible et le monde intellectuel, et l'on a douté de la certitude et de la réalité du second, avant de douter de la certitude et de la réalité du premier. A l'époque où les sens avaient plus de pouvoir et de force que la réflexion, cette gradation était naturelle; plus tard, à mesure que l'ame s'est plus détachée du monde sensible par la force de l'abstraction, et a plus vécu avec ses idées qu'avec les objets, la philosophie a placé la réalité dans le monde intellectuel, et l'a refusée au monde sensible. Puis sont venus les sceptiques, qui ont emprunté aux matérialistes leurs argumens contre la réalité du monde intellectuel, aux idéalistes leurs raisonnemens contre le monde sensible; ils les ont détruits l'un par l'autre, et ils sont restés dans le vide parfait.

Quelle que soit la marche qu'on puisse suivre et qu'on ait suivie pour arriver au scepticisme, cette philosophie (si elle mérite ce nom) a toujours eu le même vice radical, c'est d'être en contradiction avec elle-même, et de contenir des pétitions de principes qu'on ne saurait lui passer en bonne logique, et ces défauts ne sont

pas accidentels, mais inhérens et essentiels à ce genre de philosophie.

D'abord la philosophie sceptique porte en elle-même le germe de sa destruction, parce qu'elle est toujours plus ou moins dogmatique. La raison, en attaquant la raison, ne peut employer que le raisonnement; tout raisonnement suppose des principes, et la certitude des règles de la logique. Si ces raisonnemens dirigés contre la certitude, sont justes et vrais, tout n'est pas incertain; s'il n'y a aucun moyen de s'assurer de la justesse de ces raisonnemens, ils ne peuvent pas renverser toutes les connaissances humaines, ni prouver la conclusion que tout est incertain; le sceptique ne peut jamais se tirer de cette alternative.

Sextus et Hume, les deux philosophes sceptiques les plus profonds et les plus hardis, ont tous deux échoué contre cet écueil. Ils peuvent être regardés comme les dignes représentans de la sceptique en général; leur force et leur faiblesse nous fournissent une mesure assez exacte de la force et de la faiblesse de ce genre de philosophie; ce qu'ils n'ont pas pu faire, d'autres le feront difficilement; or ils n'ont pas pu éviter le dogmatisme; nous allons en acquérir la preuve.

Sextus (comme nous l'avons déja vu dans l'examen de ses époques), affirme toujours une chose, pour en nier une autre; les trois propositions, auxquelles on peut ramener toute sa philosophie, sont toutes trois des propositions dogmatiques.

Première proposition de Sextus. Il n'y a partout et sur tous les objets que des apparences.

Le mot d'apparence n'a point de sens, à moins qu'on ne l'entende par opposition à la vérité et à la réalité absolue; comment donc le sceptique pourrait-il se servir de ce terme, sans affirmer en même temps différentes propositions qui contredisent son système? Il y a des êtres; ces êtres apparaissent ou paraissent se révéler à nous; ces êtres sont toute autre chose que ce qu'ils paraissent être; du moins conviendra-t-il qu'il attache un sens différent au mot apparence et au mot réalité, le contraire de l'apparence; et en établissant cette différence, il affirme bien décidément quelque chose. Il ne pourrait pas se tirer de là en disant : il me paraît qu'il y a des apparences; car cette phrase reproduit la difficulté que le sceptique doit lever.

Seconde proposition de Sextus. Ces apparences sont ou phénoméniques, ou noüméniques,

et se contrebalancent exactement dans un sujet donné quelconque.

En lui accordant ce qu'on pourrait lui nier et ce qu'il prouverait difficilement, savoir l'assertion qu'il y a une différence réelle entre les apparences phénoméniques et noüméniques, et que ces deux mondes d'apparences ne peuvent pas être ramenés à un seul, comment sait-il que ces apparences se contrebalancent exactement? et comment est-il sûr de ce qu'il appelle l'égalité des contraires? Il faut peser ces apparences ou ces raisons. Cette opération demande une balance sûre, exacte, délicate; cette balance ne peut être autre que la logique maniée par un esprit juste et sévère. Mais il faut être bien sûr de soi et de sa logique, pour ne pas douter de l'une et de l'autre, dans un travail aussi difficile.

Troisième proposition de Sextus. Comme les antithèses[1] se contrebalancent parfaitement, on ne peut rien affirmer, on ne peut rien nier, il faut suspendre son jugement. Mais doit-on aussi suspendre son jugement sur l'équivalence des antithèses? Et si la nature des êtres

---

[1] Ισοθενεια αντικειμενων.

consistait dans l'antithèse, s'il y avait dans l'homme une antithèse primitive et ineffaçable, si l'homme lui-même en formait une avec l'univers, si tous les êtres en recélaient une dans leur essence, l'existence des antithèses prouverait dans ce cas contre l'unité absolue; mais l'existence des antithèses bien constatée ne prouverait pas le scepticisme.

Le scepticisme de Hume n'est pas moins dogmatique que celui de Sextus, et porte, comme ce dernier, son correctif avec lui. On sait que dans ses Essais sur l'entendement humain, Hume pose en fait que toutes nos idées viennent des sens; selon lui, les idées de l'entendement ou les notions ne sont autre chose que des impressions sensibles, partielles et affaiblies; ces impressions sont toujours variables, contingentes, passagères, phénoméniques; les principes ou les notions ne peuvent avoir d'autre caractère que celui des impressions de qui elles dérivent. Nous ne sommes donc pas autorisés à établir entre les phénomènes une liaison intime et nécessaire, car les principes eux-mêmes n'ont qu'une nécessité apparente et trompeuse. Ainsi tout le système de nos idées manque de réalité; c'est un faisceau de représentations mobiles, flottantes, éphémères; le lien qui les unit,

fruit d'une habitude singulière et bizarre, est faible, et ne repose lui-même que sur de vaines apparences.

On sent que toute cette théorie, qui doit mettre en évidence qu'il n'y a rien de certain, parce qu'il n'y a rien de nécessaire et d'universel, est bâtie sur une assertion dogmatique et même sur une décision tranchante. Son point de départ est le principe le plus contesté et le plus contestable, savoir que toutes nos idées viennent des sens. Si ce principe est faux, tout l'édifice pèche par sa base et s'écroule : or, ce principe n'est rien moins qu'évident par lui-même. L'histoire de la philosophie n'est que le tableau des efforts des plus beaux génies, soit pour établir la vérité de ce principe, soit pour le renverser et lui substituer le principe opposé, que toutes nos idées ne viennent pas des sens.

Sextus et Hume ne sont pas moins dogmatiques dans les conséquences et les résultats de leur théorie sceptique, que dans leurs prémisses, et sont encore, à cet égard, en contradiction avec eux-mêmes.

Le sceptique, dit Sextus, s'abandonne aux impulsions de la nature, reçoit les impressions agréables ou désagréables, obéit aux lois et aux coutumes, enseigne ou apprend les arts, comme

s'il pouvait affirmer quelque chose avec certitude[1]. Ainsi la vie reste ce qu'elle est. Le sceptique la voit, la juge, l'emploie comme pourrait le faire le philosophe dogmatique. S'il se refusait simplement à rien affirmer sur la nature absolue et sur l'essence des êtres, on ne pourrait pas lui opposer l'espèce de contradiction qui se trouve entre ses maximes et ses actions, mais il prétend ne pouvoir rien affirmer, et on est fondé à lui demander s'il n'affirme pas du moins le fait des impulsions de la nature, les impressions qu'il reçoit d'elles, l'existence des lois, des coutumes et des procédés techniques qu'il suit dans ses actions? Nous répond-il que ces objets l'affectent comme de simples apparences, nous lui demanderons comment il se fait qu'ils agissent sur la volonté au point de produire des actions, ou sont-ce des apparences qui enfantent des apparences? Dans tous les cas il affirme du moins ces apparences.

Hume est encore bien plus dogmatique que Sextus dans les résultats de sa philosophie. Après avoir fait le procès à toutes les spécula-

[1] Ὑφηγησις φυσεως, αναγκη παθων, ταραδοσις γομων καὶη θων, διδασκαλια τεχνων.

tions métaphysiques, et déclaré qu'il fallait y renoncer parce qu'elles ne donnent aucune espèce de certitude; il excepte de l'arrêt général de proscription la connaissance des quantités discrètes et concrètes, et celle des faits bien vus et bien observés. On ne saurait sans doute contester la certitude et l'importance des sciences de calcul et d'observation; mais le sceptique peut-il convenir de cette certitude? Si les idées de l'espace, du temps, du mouvement, qui servent de base aux travaux des mathématiciens, ne sont que des impressions des sens, variables comme eux et phénoméniques comme tout ce qu'ils nous transmettent, la certitude des mathématiques paraîtra du moins inexplicable. Si toutes les idées ne sont que des apparences, auxquelles ne correspond rien de réel, si toute liaison qu'on établit entre elles est un effet de l'illusion produite par l'habitude, à quel titre les faits doivent-ils avoir plus de prix aux yeux des amis de la vérité, que les spéculations abstraites? Les unes sont un jeu d'impressions, les autres un jeu de notions, et pour la science le résultat de toutes ces combinaisons est également nul.

Nous avons prouvé que la philosophie sceptique n'était jamais qu'un dogmatisme déguisé,

et qu'elle portait toujours en elle-même le principe de sa destruction. Pour achever de l'apprécier à sa juste valeur, nous allons montrer que la sceptique porte toujours sur trois suppositions, qui sont autant de pétitions de principes.

Première supposition. Tout ce qu'on ne peut pas prouver est incertain. La proposition contraire serait plus vraie : ce qui est certain n'a pas besoin d'être prouvé, il suffit de l'énoncer.

Pour qu'il y ait quelque chose de certain, fussent-ce les raisonnemens du sceptique contre toute espèce de certitude, il faut que la raison humaine ait un point de départ fixe et immuable. Sextus prouve très bien lui-même que quiconque voudrait tout prouver, ne prouverait rien. La chaîne des raisonnemens doit aboutir finalement à des faits primitifs, qui nous sont donnés comme le fait de notre existence, et qu'on ne peut nier sans se renier soi-même. La philosophie consiste à saisir dans l'unité du moi les faits primitifs, constans, universels, et à y ramener les faits dérivés, variables, particuliers. Pascal a dit : il y a une force de vérité invincible à tout le scepticisme; il y a une impuissance de démonstration invincible à tout le dogmatisme. Cette pensée de Pascal est ad-

mirable, parce qu'elle trace d'une manière nette et précise la ligne de démarcation entre le doute et la certitude. Point de vérité dont on ne puisse douter, du moment où l'on n'entend par vérité que ce qui est démontré; car toute démonstration supposera une majeure, cette majeure reposera elle-même sur une démonstration, et celle-ci présentera le même caractère, ou partira de vérités tellement simples, évidentes, indubitables, qu'elles se refusent à toute espèce de preuve. La raison ne consiste pas dans le raisonnement seul; au contraire, le raisonnement tire toute sa force de vérités qui ne sont pas susceptibles d'être raisonnées.

Seconde supposition. Tout ce qui n'a qu'une vérité relative n'est pas vrai. Il y a une vérité différente de la vérité relative, et la première seule est la vraie vérité. Qu'on essaie donc une fois de définir la vérité absolue, ou qu'on cesse de la mettre en avant, comme si on l'avait définie. Ce n'est pas l'absolu qui nous a donné l'idée du relatif; mais c'est le relatif qui nous a donné l'idée de l'absolu; et la notion de l'absolu elle-même pourrait bien n'être qu'une idée relative, la négation de la relation. Toute connaissance supposant un être qui voit et un être qui est vu, n'est-elle pas essentiellement la

connaissance d'un rapport donné? L'être n'est-il pas un miroir à facettes, qui, selon la nature de l'intelligence qui le perçoit, dérobe nécessairement à cette intelligence certaines faces et lui en révèle d'autres? Chaque intelligence saisit des vérités relatives; mais comme tout rapport de deux êtres tient à leur nature, et qu'il ne pourrait pas exister entre deux autres, les vérités relatives qui forment la part de chaque intelligence, sont bien décidément des vérités. La vue de l'intelligence infinie elle-même ne serait-elle pas un rapport unique de l'univers à elle, dans lequel tous les autres rapports sont donnés? Connaître les êtres, ce n'est pas se les représenter tels qu'ils seraient, s'ils n'étaient représentés nulle part ni par personne. En vous accordant même que ce fût là connaître dans le sens propre du mot, vous ne serez pas plus avancé; si vous prouvez que la vérité relative ne peut jamais équivaloir à la vérité absolue, ce sera placer la vérité hors des êtres intelligens, et déclarer que la vérité et l'intelligence ne sauraient jamais se pénétrer, et sont de véritables asymptotes. Alors il n'y aura point du tout de vérité possible pour une intelligence quelconque. Si vous convenez que de ce qu'un être est représenté par une intelli-

gence quelconque, il ne s'ensuit pas encore que cet être ne soit décidément pas représenté tel qu'il est, pourra-t-on infirmer toutes les connaissances humaines en insistant sur ce qu'elles sont relatives? On ne pourra peut-être pas assigner, quand et dans quel cas la vérité relative coïncidera avec la vérité absolue, et sera identique à l'être; mais peut-on en conclure qu'elle ne l'est jamais? Ne pourrait-on donc pas tout aussi légitimement en conclure qu'elle l'est toujours? Ainsi la preuve contre toute espèce de certitude, tirée de ce que nos idées sont relatives, ne prouve rien, ou elle prouve trop; elle détruit toute idée de vérité pour toutes les intelligences, ou elle n'enlève pas à l'intelligence humaine toute espèce de part à la vérité.

Troisième supposition. Tout ce qu'on ne comprend et ne connaît pas à fond est douteux; car l'on ne peut jamais admettre ce qui est incompréhensible. Le contraire est plus vrai. Pour comprendre quoi que ce soit, il faut toujours commencer par admettre quelque chose d'incompréhensible. Comprendre une idée ou une notion, c'est l'analyser dans ses élémens primitifs; concevoir un fait, c'est saisir sa génération, et le ramener à d'autres faits des quels il dérive. Cette analyse et cette génération doi-

vent s'arrêter quelque part, ou bien l'on tomberait dans le progrès à l'infini. Elles s'arrêtent nécessairement aux faits primitifs qui nous sont donnés dans le sentiment du moi, c'est-à-dire dans le sentiment de notre propre existence, et de l'existence de quelque chose qui n'est pas nous. Ce sentiment que la raison respecte, et qui est la base de toute certitude, n'est peut-être que la raison enveloppée, et la raison dans ses plus sublimes résultats n'est peut-être que ce sentiment développé.

Telles sont les raisons d'arrêt qu'on peut opposer à la raison humaine, quand elle se jette dans la route du scepticisme. Après avoir vu quels sont les principes de ce genre de philosophie, il serait intéressant de voir quelles sont les passions où elle prend quelquefois sa source, et de suivre ses effets dans les individus qui la professent, et dans ceux qui sont plus ou moins soumis à l'influence de leurs idées. On verrait que le désir d'ébranler les vérités de la foi, et celui d'assurer leur empire en calomniant la raison humaine; que l'égoïsme sensuel qui concentre l'esprit dans la matière, et l'égoïsme contemplatif qui se perd dans des rêveries mystiques, que l'orgueil du savoir et la vanité du paradoxe ont également conduit au

scepticisme. L'indifférentisme ou le désespoir de l'esprit, l'audace qui hasarde tout, et le découragement qui n'entreprend rien, ont été tour-à-tour le résultat de cette fausse philosophie.

Je me borne à deux réflexions; l'une sur les rapports du scepticisme avec la philosophie dogmatique; l'autre sur l'influence réciproque du scepticisme et du caractère moral.

La philosophie dogmatique a été la première, parce que l'homme a besoin de croire, et qu'il croit avant de douter. Les prétentions fastueuses des dogmatiques, leurs systèmes ambitieux, les démonstrations entassées les unes sur les autres pour conquérir l'Olympe de la vérité, ont dégoûté les esprits réfléchis de ces doctrines orgueilleuses. La philosophie dogmatique a enfanté le scepticisme, qu'une raison à la fois solide et modeste eût peut-être prévenu. L'homme a sûrement besoin de croire, mais ce besoin même peut amener le doute, car on doute afin de pouvoir croire avec d'autant plus de confiance et de sécurité. Le besoin de croire et l'esprit de doute résultent du même principe, de l'activité de la raison. La raison est une force active qui se consumerait et se dévorerait elle-même, si elle manquait d'un objet fixe; elle

cherche quelque chose de déterminé et de positif, afin de s'y attacher fortement. Mais le doute occupe aussi l'ame et suppose même en elle une très haute activité; tant qu'on ne doute que pour s'éclairer, le travail de la raison sur la raison ou contre la raison absorbant l'ame tout entière, lui persuade que le doute sera pour elle un état satisfaisant. Quand le scepticisme a consommé son entreprise, et qu'il a successivement rongé, miné, réduit en poussière toutes les connaissances humaines, alors le besoin de croire se fera sentir de nouveau; le sceptique rentrera sous l'empire des sens et de l'expérience, et le scepticisme pourra même enfanter de nouveau le dogmatisme le plus décisif et le plus hardi.

L'histoire des opinions humaines en offre des preuves nombreuses, et dans ces derniers temps, l'Allemagne en a donné un frappant exemple, au milieu des révolutions que la philosophie a subies. On a ébranlé tout ce que la raison avait appuyé sur la base des faits; on a dit que rien ne nous était donné avec certitude; toutes les sciences humaines ramenées à de simples jeux de combinaison, ont été réduites pour la réalité à zéro. Les deux x invisibles qui, sous le voile, étaient les principes secrets

de toutes les opérations de l'ame dans le système de Kant, dont l'un était l'inconnue cachée sous le sujet, l'autre l'inconnue cachée sous l'objet, et qui tous deux étaient censés donnés avec certitude, ont disparu sous le scepticisme inexorable et despotique des successeurs de ce grand homme. Selon eux rien ne nous étant donné, rien n'existait pour nous; nous-mêmes n'existions pas dans un sens réel; le vide était parfait. Alors ces philosophes ont dit que tout pouvait et devait être construit et produit; partant du néant parfait, ou du point d'indifférence où vont se perdre le sujet et l'objet, ils se sont mis à construire les êtres, comme le mathématicien construit ses triangles et ses carrés. Rien n'existant à leurs yeux, ils n'ont pas été dans le cas de s'embarrasser, si leurs constructions correspondaient à la réalité. La science et l'existence sont devenues synonymes, et ces deux objets ont paru parfaitement identiques. La science a connu tout ce qui existait, puisque tout existait par elle et pour elle; cette science ne sort pas d'elle-même et trouve tout en elle-même. A la vérité elle ne gagne jamais à ses longues et profondes discussions que sa mise, et cette mise qu'elle croit avoir produite pourrait bien lui avoir été donnée;

mais si on ne la chicane pas là-dessus, elle fera des choses merveilleuses avec cette mise. L'univers qu'elle créera sera le sien, et toutes ses parties seront étroitement liées, mais cet univers n'existera que dans les mots ou les signes du système, et prouvera que l'abus du scepticisme peut engendrer l'abus du dogmatisme.

Ma seconde et dernière réflexion porte sur l'influence réciproque du caractère et de l'esprit. Elle n'est nulle part plus frappante que dans le scepticisme. Ceux qui ont de l'énergie et de la fermeté dans le caractère, ont besoin de saisir fortement un objet quelconque et de s'attacher à quelque chose de fixe; le caractère corrigeant ou prévenant chez eux les subtilités de l'esprit, les empêche de tomber dans le scepticisme. Les hommes d'un caractère faible et qui ne savent pas vouloir ont une affinité secrète avec les incertitudes et les fluctuations de la philosophie sceptique. D'ailleurs ils ne demandent pas mieux que de trouver une doctrine qui leur fournisse les moyens d'excuser et de pallier leurs irrésolutions. D'un autre côté, si la faiblesse du caractère porte au scepticisme, le scepticisme augmente la faiblesse du caractère. Si la force de sa tête, le malheur des circonstances, ou l'influence du siècle rendent,

contre toute vraisemblance, sceptique un homme né avec un caractère énergique, il est à craindre que le scepticisme ne détrempe et n'efface finalement cette énergie. Pour que la volonté soit active et puissante, il lui faut de puissans mobiles. Ces mobiles ne peuvent être que des idées ou des objets qui lui paraissent certains et d'un prix infini. Que sa conviction diminue, qu'il en vienne à douter de la valeur, de la certitude ou de l'existence de ces idées et de ces objets, ils n'agiront plus sur lui, il n'agira plus sur eux; car dans le monde moral, comme dans le monde physique, la réaction est toujours proportionnée à l'action. De plus, les grandes pensées viennent du cœur; bien loin d'en faire un foyer de chaleur, en y concentrant les rayons de la sensibilité, le scepticisme dissémine ces rayons, les décompose par le prisme de l'analyse, et leur ôte toute leur force.

Un esprit pénétrant et fin jusqu'à la subtilité peut obtenir des succès dans la science et lui rendre des services; il ne vaut rien pour la vie active, surtout dans les momens qui demandent des résolutions promptes, de grands efforts, et des sacrifices difficiles. L'observation et l'action supposent des qualités tout-à-fait

différentes. On a fait un excellent hygromètre avec un cheveu ; on ferait avec un cheveu un bien mauvais cabestan.

L'histoire de la philosophie sceptique, et surtout l'histoire des subtilités philosophiques prouvent que l'énergie du caractère et le mouvement de la vie active en sont le préservatif le plus sûr. Du moment où ces subtilités se répandent chez une nation, elles deviennent bientôt le poison du caractère et de la vie active ; ce sont des plantes qui ne croissent que sur un sol appauvri, et l'appauvrissent encore davantage.

ESSAI
SUR LE PREMIER PROBLÈME
DE
LA PHILOSOPHIE.

L'HISTOIRE de la philosophie ne présente au premier coup-d'œil qu'un véritable chaos ; les notions, les principes, les systèmes s'y succèdent, se combattent et s'effacent les uns les autres, sans qu'on sache le point de départ et le but de tous ces mouvemens, et le véritable objet de ces constructions aussi hardies que peu solides.

Ce défaut d'ordre, d'ensemble, d'unité qui fatigue le lecteur sans l'éclairer, tient en partie au défaut de précision de l'idée même de philosophie. On l'a tantôt restreinte et tantôt étendue, toujours d'une manière arbitraire et sans la tirer du vague.

Pour les uns, elle a été la science des phénomènes et de leurs causes ; alors elle a eu une sphère immense, toutes les autres sciences qui

traitent des phénomènes de la nature physique et morale, sont venues se perdre et se confondre dans cette idée générale. Pour les autres, elle a été la science des lois que la raison et la volonté doivent suivre dans leurs opérations et dans leurs effets, c'est-à-dire, un simple instrument qui devait guider la raison dans la recherche de toutes les vérités, et la volonté dans la poursuite du souverain bien; alors son domaine n'a embrassé que la logique et la morale.

Tantôt on a supposé que toutes les connaissances humaines ne reposaient que sur des faits, et la philosophie a été la science des faits généraux, constans, primitifs, et l'esprit philosophique, l'art de constater les faits, de les lier et de les expliquer les uns par les autres. Tantôt on est parti de l'idée que tout ce qui est du ressort de l'observation et de l'expérience formait le champ de la physique, de la chimie, et de toutes les sciences connues sous le nom de sciences naturelles, et la philosophie a été simplement la science des notions, ou des idées premières et directrices que l'ame tire de son propre fonds, indépendamment de toute espèce d'expérience. Selon le degré de réalité et de valeur qu'on a accordé à ces notions, la philoso-

phie a été définie la science de la nature des choses et de l'essence des êtres, ou la science des principes et des idées premières et régulatrices qui sont les conditions de toutes nos autres idées.

Ces différentes difinitions qu'on a placées à la tête des différens systèmes de philosophie, sont toutes ensemble plus ou moins arbitraires. C'est ce qui arrive toujours, quand le nom de la science existe, avant que l'objet, la nature et les limites de la science soient bien déterminés, et quand chacun de ceux qui se servent d'un mot y attache ses idées particulières. Rien de plus vague dans son origine que le terme de philosophie, et cependant rien de plus simple que son sens primitif. Rien de plus précis en apparence que les définitions qu'on en a données depuis cette époque, et cependant rien de plus vacillant et de plus variable après un examen approfondi.

Le grand défaut de toutes ces définitions est de contenir presque toujours une pétition de principes; on y suppose le problême que la science doit résoudre, déja résolu. On place dans la définition, des notions qui ne peuvent être que le résultat de la recherche que l'on entreprend. Selon l'idée qu'on attache à la science,

il se trouve qu'on l'a saisie ou qu'on l'a manquée, qu'on en a rempli le but ou qu'on ne l'a pas atteint. Du moment où cette idée première est sujette à contestation, l'édifice pèche par la base; tout le système n'a plus qu'une valeur de convention, nulle pour tous ceux qui ne veulent pas l'adopter; il faut toujours recommencer le travail à nouveaux frais.

On en peut dire autant de la définition de toutes les notions primitives, surtout des notions de connaissance et de vérité. Dans les grandes et interminables questions de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, de la vérité absolue et de la vérité relative, des moyens que nous avons pour atteindre l'une ou l'autre, tout dépend de la définition que l'on donne des termes du problème. On décidera la question à l'affirmative ou à la négative, selon le sens que l'on y attachera. Pouvons-nous connaître quelque chose avec certitude, et que pouvons-nous connaître ainsi? Nous est-il donné de saisir dans un ordre d'objets quelconques, la vérité pure? Pour le savoir, il faudrait savoir auparavant ce que c'est que la vérité, ce que c'est que connaître. On pourra facilement définir ces deux termes, mais ces définitions seront gratuites et précaires, et si l'on n'y prend

garde, on tournera dans un cercle vicieux. Pour résoudre le problème, il faut déterminer et définir l'objet, et pour définir l'objet autrement que d'une manière arbitraire, il faut avoir résolu le problème.

Dans les sciences physiques, dira-t-on, on procède de la même manière, et cependant on procède sûrement. On définit la science que l'on va traiter, puis on la développe, on la prouve, on la suit dans toutes ses ramifications : d'accord; mais ces premières définitions sont le résultat d'observations et d'expériences bien constatées, et qu'on peut à volonté reproduire; elles-mêmes ne sont le plus souvent que l'énoncé d'un fait général. Quand on admet par hypothèse, à l'entrée de recherches quelconques, un principe ou un fait, afin d'essayer d'expliquer des phénomènes de la nature qui avaient paru inexplicables, la preuve de l'hypothèse ne se trouve qu'à la fin de l'ouvrage, car elle n'est prouvée qu'autant qu'elle explique les faits d'une manière satisfaisante. Quelque légitime et utile que cette méthode soit dans la physique, on ne saurait l'appliquer à la science des principes. Dans la première, il ne s'agit que de lier les faits ensemble et de les expliquer l'un par l'autre; on y traite des questions particu-

lières. Dans la seconde, il s'agit du problème général qui se présente au point de départ commun à toutes les sciences humaines. La première définition de la philosophie ne peut donc pas poser en fait ce qui est en question, et le principe qui sert de base à tous les autres, doit porter sa preuve en lui-même et ne pas être une supposition gratuite.

Pour cet effet, la philosophie doit nécessairement partir d'un fait, et non pas de notions arbitraires. Quelque simples et évidentes que paraissent les notions, on peut toujours demander d'où elles viennent, comment elles ont été formées? On peut révoquer en doute leur validité; elles ne portent pas en elles-mêmes leurs titres de créance, et l'on est toujours tenté d'essayer de les définir. La notion primitive devrait du moins, pour mériter d'être admise, s'annoncer comme un fait primitif.

Ce fait primitif ne doit en supposer aucun qui soit antérieur à lui; révélé à tous les esprits attentifs et réfléchis par le sens interne, inséparable de ce sens, s'il ne le constitue pas, il existe parce qu'il existe. Un fait pareil peut seul servir de point d'appui à la philosophie.

Le philosophe ne peut pas suivre la même marche que le géomètre. Ce dernier commence

par des définitions, parce qu'il opère sur ses propres idées; il crée ses objets; il construit les êtres dont les propriétés sont l'objet de ses recherches; peu lui importe que ses figures ou des objets analogues à ses figures existent indépendamment de l'action par laquelle il les dessine, il lui suffit de les avoir produits. Le philosophe, au contraire, cherche ce qui est; l'existence est le but de ses travaux et le terme de ses méditations; il faut donc que primitivement quelque chose lui soit donné, et qu'un fait incontestable serve de fondement à ses principes et aux conséquences qui en dérivent.

Après avoir renversé par le doute universel tout ce qu'il savait, et détruit tout ce qui lui avait paru vrai jusqu'à l'ébranlement général de ses idées, Descartes fit, de la conscience de sa pensée ou de sa propre existence, la première pierre du nouvel édifice qu'il se proposait d'élever. On peut lui reprocher d'avoir dit: je pense, donc j'existe, au lieu de dire simplement j'existe; et d'avoir cru faire un raisonnement, tandis qu'il ne faisait qu'énoncer un fait. On peut encore observer qu'il eût mieux valu employer le terme de représentation que celui de pensée, parce que l'un est plus général que l'autre, et que l'homme a toujours des repré-

sentations, quoiqu'il ne pense pas toujours. Mais on ne saurait contester à Descartes la gloire d'avoir placé dans la conscience ou dans le moi, le point d'appui, et de départ de la philosophie : elle ne peut et ne doit pas en avoir d'autre. C'est là qu'il faut attacher toute la chaîne de nos idées pour qu'elle ne flotte pas dans les airs, et ne se perde pas dans le vide. Otez ce point, et tout s'abyme, parce que nous nous abymons nous-mêmes. Toutes les sectes sont obligées de convenir que nous avons la conscience de nos représentations, c'est-à-dire, de notre existence. Ceux même qui prétendent douter de tout, ne peuvent pas douter qu'ils doutent, car s'ils le disaient, on pourrait les amener d'aveu en aveu à convenir que la certitude existe.

Ce fait de la conscience s'ébranche en deux faits, et se divise à sa racine en deux rameaux, ou plutôt ce fait, tel que Descartes l'a énoncé, est encore, dans sa simplicité, susceptible d'une sorte de décomposition. Quand on l'analyse, on trouve dans son unité apparente une synthèse primitive. Avec le sentiment du moi, il m'est donné en même temps le sentiment de quelque chose qui n'est pas moi. L'un et l'autre me sont donnés avec une égale nécessité et une

égale constance. L'un est inséparable de l'autre; ce sont deux élémens distincts de la conscience, et cependant toujours unis, que l'on aperçoit tous deux dans un même moment, et qui ne peuvent pas être isolés l'un de l'autre, parce qu'ils se supposent réciproquement. Quand je dis moi, je dis en même temps qu'il ne s'agit pas de tout ce qui n'est pas moi, et que je m'en détache; quand je dis, ce n'est pas moi, j'énonce clairement que j'ai le sentiment de deux existences différentes, et je divise en apparence ce qui, dans le fait, est indivisible.

Il serait très inutile d'examiner si, sans la conscience de quelque chose qui n'est pas lui, l'homme aurait la conscience de soi; ou si, sans la conscience de soi, l'homme aurait la conscience de quelque chose qui n'est pas lui. Il suffit de savoir que ces deux élémens nous sont donnés dans le sentiment qui nous constitue, et que ces deux idées sont tellement corrélatives, qu'elles paraissent n'être qu'une seule et même idée, énoncée de deux manières différentes.

C'est cette synthèse, ou plutôt cette antithèse, que j'appellerais volontiers la dualité primitive, qui me paraît être le point de départ de toutes les sciences humaines. La philo-

sophie doit énoncer, constater, préciser ce fait avec le plus grand soin; elle doit tâcher d'y ramener tout, et, par une marche inverse, essayer d'en déduire tout, mais elle doit s'y arrêter comme à la racine première de tout ce que l'homme peut et doit connaître.

On peut nier cette dualité primitive, on ne saurait la renier; on peut la contester aux autres, sans pouvoir jamais ébranler sur ce point ni leur conviction, ni la nôtre. Elle a donné naissance aux distinctions connues du sujet et de l'objet, de la pensée et de la nature, de la liberté et de la nécessité, de l'esprit et de la matière, de la psychologie et de la physique, en prenant ces mots dans l'acception la plus générale. L'histoire de la philosophie n'est autre chose que l'histoire des transformations que cette dualité primitive a subies, des explications qu'on en a données et des rapports qu'on a tâché d'établir entre les deux élémens qui la composent.

Cette dualité primitive a été saisie du moment où, par un acte de la réflexion, l'homme s'est replié sur lui-même et s'est aperçu lui-même, et de ce moment il a existé pour lui deux mondes : le monde intérieur de ses sentimens, de ses idées, de ses actions, de ses fa-

cultés que le sens interne lui a révélé, et le monde extérieur, le monde des autres êtres qui lui ont paru agir sur lui, sur lesquels il paraissait agir à son tour, et dont l'existence était séparée, distincte, indépendante de la sienne. Lui-même, miroir de tout ce qui n'est pas lui, a été à ses propres yeux le sujet dans lequel tout va se peindre et se reproduire; et tout ce qui n'est pas lui a été l'objet de son activité et de ses forces. Le sujet, sentant son activité propre, intérieure, spontanée, qui lui permet de commencer à volonté une série d'effets, a eu le sentiment et l'idée de sa liberté. Les objets qui composent le monde extérieur paraissant avoir une existence différente de lui, des caractères et des formes, qu'il dépendait aussi peu de lui que d'eux-mêmes de changer, et faisant sur lui des impressions qui ne sont pas de son choix, lui ont donné l'idée et le sentiment de la nécessité. Le monde de la nécessité obéissait à un principe inconnu; ce principe a reçu le nom de nature; le monde de la liberté devait avoir un autre principe, opposé au premier, et on l'a appelé ame. Tous les objets du monde extérieur offraient une pluralité de parties, figurées, divisibles, mobiles; cette pluralité est la matière. Le sujet, qui ne consiste que dans la conscience

de soi, présentait toujours la même unité; cette unité incompatible avec les caractères distinctifs de la matière, est l'esprit. Le monde intérieur et le monde extérieur offrent tous deux une foule d'objets et de phénomènes, que l'esprit peut observer et étudier; de là les sciences naturelles et les sciences morales.

Cette déduction rapide devait montrer comment le fait de la dualité primitive a produit les grandes divisions de la science; comment il se retrouve sous différens noms dans toutes les matières qui ont été traitées par les philosophes, et comment toutes les questions métaphysiques qui ont été élevées dans le monde, tiennent à ce premier fait. On sent qu'il ne s'agit pas ici de prononcer sur la nature de ces distinctions, du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nécessité, de l'esprit et de la matière, mais de prouver que ces distinctions supposent le fait primitif, et qu'il a pu conduire les hommes à les faire. Il se pourrait que, tout en partant du fait primitif, on se fût égaré et qu'on eût été entraîné à des combinaisons erronées et à de fausses conséquences; mais les deux élémens du fait primitif n'en seraient pas moins bien constatés. Ainsi l'antithèse originaire du moi, et de ce qui est hors du moi, a fait admettre de bonne

heure à l'homme deux mondes différens : le monde de ses représentations et le monde extérieur, ou le monde des objets. Il est également certain à ses yeux qu'il existe lui-même et qu'il existe quelque chose de différent de lui. La philosophie est la science de ce fait primitif, l'art de remonter jusqu'à lui, en procédant par voie d'analyse ; ou de partir de lui pour redescendre par la méthode synthétique à tous les faits particuliers.

Les deux mondes étant donnés, et la réflexion les ayant séparés l'un de l'autre, alors s'est présentée une question toute simple, qui est en même temps le plus difficile de tous les problêmes, savoir : comment lier ces deux mondes ? S'il y a entre eux une correspondance mutuelle, quelle est cette correspondance, et comment la découvrir et la constater ? S'il n'y a point de correspondance naturelle et nécessaire entre les deux mondes, comment nous en assurer ? Le monde extérieur paraît se manifester à nous par les idées sensibles, mais nous-mêmes découvrons quelquefois que nos idées sensibles ne lui sont pas conformes et analogues ; et quels moyens avons-nous d'établir avec évidence dans quelles circonstances elles lui sont conformes, et dans quels cas elles dif-

fèrent entièrement de lui? Ne se pourrait-il pas que ces deux mondes existassent l'un à côté de l'autre sans se ressembler? Ne se pourrait-il pas qu'ils fussent entièrement semblables, sans que nous puissions en acquérir la certitude? Le moi peut-il saisir ce qui est hors de lui, ou acquérir la conviction de l'avoir saisi?

Le monde intérieur lui-même ne se révèle à nous que par nos représentations, et le sens interne nous fait apercevoir les opérations et les facultés de l'ame; mais le monde intérieur est-il autre chose que mes représentations, ou est-il quelque chose de différent, quelque chose de plus? Ne se pourrait-il pas que tout ce que je vois dans le sujet, fût l'effet de l'objet et lui appartînt, tout comme il se pourrait que ce que je crois voir dans l'objet, ne fût pas à lui, mais au sujet qui le considère? Que sont ces conditions nécessaires et universelles, de toutes les représentations et de toutes les opérations du sujet, qu'il ne peut ni écarter, ni modifier, ni changer? Relativement au monde intérieur ou au moi qu'elles gouvernent même à son insçu, je les appelle principes; relativement au monde extérieur dans lequel se trouvent des caractères constans et nécessaires, et des modes uniformes d'agir qui paraissent correspondre à ces

principes, je les appelle lois de la nature. Que sont ces principes ou ces lois? Quel est leur genre de réalité? Appartiennent-ils à l'un des élémens de la dualité primitive, ou à tous deux? En un mot, comment lier les deux mondes dont l'existence nous est donnée dans la conscience de nous-mêmes?

Ce problème ne s'est pas présenté à l'esprit humain, le premier de tous. Les questions qui roulent sur des faits particuliers ont long-temps occupé les hommes, avant qu'ils s'élevassent à cette question générale, de la nature du fait primitif, de ses élémens et des rapports qu'ils ont entre eux; mais, s'il n'est pas le premier dans l'ordre des temps, il est le premier par son importance. Il semble qu'il soit le problême fondamental de la science, que de sa solution dépende toute espèce de certitude, que tant qu'il n'est pas résolu, toutes les autres sciences ne possèdent pas véritablement les richesses qu'elles croient avoir acquises, et que ces prétendues richesses pourraient bien être de fausses monnaies. Depuis l'école d'Élée jusqu'aux sectes les plus nouvelles, tous les métaphysiciens se sont occupés de ce problème; et tous les systèmes ne sont que des essais plus ou moins heureux de rétablir la convergence et l'accord,

dans la divergence et la disparité des deux mondes, l'harmonie et l'unité dans la dualité du fait primitif.

Ce besoin d'unité et cette tendance à l'unité sont des traits caractéristiques de l'ame humaine, et paraissent lui être essentiels. Le moi étant un par sa nature, doit chercher l'unité et la communiquer à tout ce qu'il produit et à tout ce qu'il reçoit. Sans unité, point d'individu; sans unité, point de jugement; sans unité, point de raisonnement; sans unité, point de vérité dans les sciences, point de beauté dans les ouvrages de l'art, point de perfection morale dans la conduite et dans les actions. Telle est la loi de l'esprit humain. La plus grande unité possible exigerait que toute la chaîne de nos représentations, de nos idées, de nos principes aboutît au fait primitif de la conscience; mais nous n'aurions encore rien gagné. Ce fait primitif est composé de deux élémens: la conscience a toujours offert une dualité dont les termes paraissent également nécessaires, et nous avons vu sortir de son sein, deux mondes différens; comment y rétablir l'unité parfaite? La philosophie s'en est toujours occupée, et toutes les théories sur l'origine et la réalité de nos connaissances, sur la nature et la validité

des principes, n'ont jamais eu d'autre but depuis Platon jusqu'à nous.

Les philosophes qui ont abordé la solution de ce problême fondamental de la dualité primitive et de l'unité, se partagent en trois classes, qui contiennent toutes plusieurs subdivisions.

Il n'y avait que trois routes à choisir et trois partis à prendre, en traitant cette question.

On pouvait admettre la dualité primitive, l'expliquer et la ramener à l'unité, en essayant d'établir une correspondance parfaite entre le monde intérieur et le monde extérieur; entre le moi et ce qui est hors du moi.

On pouvait nier la dualité, et, en faisant disparaître un des termes, produire l'unité parfaite.

On pouvait enfin constater le fait primitif de la conscience, reconnaître sa division originaire et ineffaçable, sans essayer même de l'expliquer, en se contentant de prendre ce fait pour point de départ de la philosophie.

Nous allons montrer que tous les philosophes, anciens et modernes, qui se sont occupés de cet important objet, ont saisi l'un de ces trois points de vue. On ne saurait assigner de place ici à ceux qui nient tout, comme les pyrrhoniens, ou à ceux qui n'affirment rien du tout, comme

les sceptiques; les premiers sont en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils attaquent la raison par des raisonnemens, qu'ils affirment avec certitude l'incertitude universelle, et qu'une négation absolue et universelle se détruit elle-même. Les autres qui suspendent leur jugement sur tous les objets, doivent du moins convenir du fait primitif de la conscience, s'ils veulent être conséquens; car cet acte même de la suspension du jugement sur tous les objets n'est pas concevable sans la distinction du moi et de ce qui n'est pas moi, et supposent déja qu'ils l'admettent.

I. Les philosophes qui admettent la dualité primitive, qui tâchent de l'expliquer et de la concilier avec l'unité, forment la première classe. Ils voient dans le moi le sujet des sensations, des sentimens, des idées, en un mot, le monde des représentations, dans tout ce qui n'est pas moi, le monde des objets, et ils prétendent que le monde des représentations peut être rendu conforme au monde extérieur. Selon eux, le sujet peut connaître la réalité des objets, de manière qu'il n'y ait plus de divergence entre eux, mais qu'ils se pénètrent, se confondent et soient équivalens l'un à l'autre.

Tous, convaincus que l'intelligence humaine

peut, par la pensée, atteindre la réalité, ils diffèrent sur les moyens de la saisir. Tous ont reconnu dans le sujet ou dans le moi différentes facultés ou différentes manières dont le moi agit et opère, la sensibilité, l'entendement, la raison; l'une aperçoit ou sent, l'autre combine, la troisième conclut; mais tous n'ont pas donné à ces facultés la même importance, ni le même rôle dans la grande tâche qu'ils ont entreprise. Tous sont convenus qu'il y avait dans le sujet des conditions constantes et universelles de ses opérations, dans l'objet, des caractères constans et invariables; que l'un et l'autre offraient des conditions variables et passagères, et que c'était sur ce qu'il y a de permanent, et dans le sujet et dans l'objet, qu'il fallait asseoir leur correspondance et leur harmonie; mais les uns ont fait plus d'attention au sujet, et les autres à l'objet.

Ces modes d'explication et de conciliation peuvent être ramenés à trois principaux.

Premier mode. Dans le moi, siège de la pensée, dans le sujet, il y a des principes ou des notions nécessaires et universelles qui sortent de ses profondeurs, s'annoncent, se montrent, se développent, lorsque les objets agissent sur les sens, sollicitent ces principes à quitter leur

obscurité, et les provoquent en quelque sorte à l'existence. Ces principes doivent s'appliquer au monde des objets, et ils sont la base du jugement et du raisonnement. Les intuitions et les sensations que les objets donnent à l'ame, ne peuvent pas l'éclairer sur leur véritable nature, et ne lui offrent que leur côté phénoménique; mais en raisonnant sur les principes, et en partant de là, l'ame parvient à connaître la nature intime des êtres; elle juge de ce qui est, par ce qui doit être; une belle et parfaite harmonie s'établit entre le monde intérieur des idées et le monde extérieur des objets, et la réalité des principes nous garantit la réalité de nos connaissances. Platon, Descartes, Leibnitz ont résolu le problème de cette manière. Leurs systèmes offrent des différences qui les caractérisent, et leurs idées des nuances qui les distinguent. Ce n'est pas ici le lieu de les indiquer; il nous suffit dans ce moment de savoir que ces trois sublimes génies ont fait la raison seul juge de la réalité, ou plutôt source unique de la réalité, et qu'ils ont admis des principes puisés dans la nature de l'ame, indépendans de l'expérience et d'une vérité absolue.

Second mode. Le moi, ou le sujet, ne porte

point en lui de principes, il n'a que de simples facultés. Les objets font des impressions sur lui, et tirent ses facultés de leur léthargie. Alors il rapproche, il compare, il observe des différences ou des ressemblances ; il généralise, il forme des notions, il juge, il raisonne, et la réflexion du moi opérant sur ce que les sensations lui transmettent du monde qui hors du moi, nous permet de saisir les réalités, et de former un ensemble de représentations, conforme à l'ensemble des êtres qui composent le monde extérieur. Aristote, Locke, Bonnet, Condillac, et leurs nombreux sectateurs, ont adopté ce second genre de solution, en le modifiant de différentes manières. L'un donnait plus d'étendue et de pouvoir à la réflexion ; l'autre réduisait presque tout à la sensation, en lui faisant subir de singulières métamorphoses; tous se réunissaient à dire qu'il faut l'action et le concours de la réflexion, pour que l'ame puisse parvenir à de véritables connaissances, et que les principes ne sont autre chose que l'expérience élaborée et généralisée.

Troisième mode. Le sujet et l'objet sont deux données certaines, mais deux données dont la nature et l'essence resteront à jamais inconnues. L'objet envoie au sujet des intuitions et

des sensations ; ce sont de simples apparences, des phénomènes ; le sujet leur donne une sorte de réalité, en jetant les intuitions dans des formes qui lui appartiennent, et en leur appliquant des notions qu'il porte également en lui-même ; il forme des jugemens, et il conduit ces jugemens aussi loin que possible, au moyen d'idées qui sont aussi son ouvrage. Tout ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans l'ensemble de nos représentations, tient uniquement au sujet et sort de son sein ; tout cela est purement formel et régulatif. Tout ce qui est contingent, variable, particulier, est fourni par l'objet, comme une matière informe et brute. Les principes ne sont bons qu'à ranger, classer, distribuer, unir les phénomènes ; ils n'ont en eux-mêmes aucune espèce de réalité ; ils sont vides et dépourvus de toute espèce de signification, quand ils ne s'exercent pas sur le monde phénoménique. Les formes de la sensation, les notions de l'entendement, les idées de la raison se lient donc aux intuitions par une union secrète, mystérieuse, incompréhensible, et produisent la vérité de l'expérience. Tel est le résultat de la philosophie critique de Kant. Il part de la dualité primitive, prétend avoir tracé une ligne de démar-

cation précise et incontestable entre l'activité du sujet et celle de l'objet, et détermine la part de l'un et de l'autre au système de nos représentations. Tout en niant que le moi puisse se connaître lui-même, bien moins encore tout ce qui n'est pas lui, il place dans le monde intérieur l'acte par lequel les apparences du moi, où les formes s'unissent aux apparences qui s'échappent de ce qui est hors du moi, et c'est cette union singulière qui donne naissance à une sorte de réalité.

Ces trois modes différens d'expliquer l'origine des connaissances humaines, ne sont dans le fond que trois modes de rétablir l'unité dans la dualité primitive, en déterminant les rapports qui existent entre les deux élémens. La question : Pouvons-nous connaître les existences? ne se serait jamais élevée sans les deux faits dans lesquels la conscience du moi se divise. Il me semble que ces trois moyens de solution ont les seuls que l'on puisse employer pour arriver à un résultat quelconque. Ou la conscience du monde réel est uniquement le produit du sujet, qui l'atteint par des principes nécessaires et universels; ou la connaissance du monde réel est le produit des impressions qu'il fait sur le sujet, et la réalité émane de

l'objet même ; ou le sujet et l'objet concourrent tous deux à produire la connaissance, de manière que l'un fournit ce qu'il y a de nécessaire et d'universel, et l'autre ce qu'il y a de variable ; la réalité que nous obtenons par ce procédé n'est pas la réalité en soi, mais la réatité telle quelle, qui est faite pour l'esprit humain. Dans le premier système, qui est celui de Leibnitz, le pont qui lie les deux mondes et qui rétablit l'unité, ce sont les principes ; dans le second, qui est celui de Locke, ce sont les sensations élaborées par la réflexion ; dans le troisième, celui de Kant, c'est la subsumption, ou l'acte par lequel le moi reçoit les intuitions dans les formes, et les ramène aux notions. Aucun de ces systèmes n'a obtenu l'assentiment de tous les bons esprits, et quelque invulnérable que chacun ait paru à son auteur, chacun d'eux a son côté faible, qui a été pour lui le talon d'Achille.

Ainsi, Leibnitz a constaté l'existence des principes nécessaires et universels et prouvé l'insuffisance des phénomènes pour conduire à la réalité ; mais il n'a pas prouvé que ces principes eussent une vérité objective, ni qu'en combinant les notions qu'ils offrent, on saisit en effet la nature intime des êtres.

Ainsi Locke, qui déduit tout de la sensation et de l'intuition élaborées, épurées, sublimées, ne peut pas démontrer que ces intuitions et ces sensations puissent nous faire connaître le monde extérieur, autrement que comme objet de nos sensations, et qu'elles équivaillent à la réalité. Locke n'a pas rendu raison de la nécessité ni de l'universalité des principes ; car des principes qui seraient les résultats de l'expérience, ne seraient jamais que des idées générales plus ou moins contingentes, qui pourraient avoir contre eux l'immensité des faits inconnus. D'ailleurs dans ce système, les idées générales sont des procédés de l'esprit, des produits de la réflexion. Or, dans la nature, dans le monde extérieur, il n'y a que des individus ; il reste donc toujours encore à découvrir et à constater ce qui, dans le monde des objets, correspond aux idées générales du sujet.

Ainsi Kant a tiré une ligne de démarcation entre le sujet et l'objet ; il a placé dans l'un les conditions nécessaires et universelles de la sensation et de la pensée ; dans l'autre, les matériaux de la sensation et de la pensée, et la vérité dans l'union de ces deux élémens de la représentation ; mais il a tranché le nœud du

lieu de le délier, et il a posé en fait ce qui était en question. On chercherait en vain dans ses ouvrages, pourquoi l'objet ne peut pas être la source de jugemens nécessaires, et ne peut offrir rien de constant ni d'universel, et pourquoi le sujet, qui n'est pourtant lui-même qu'un objet ou un phénomène à ses propres yeux, quand il sonde ses profondeurs pour y trouver les formes et les catégories, a seul la prérogative de produire ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans nos représentations. De plus, la philosophie critique sépare tellement le sujet de l'objet, qu'elle élève entre eux des barrières qui l'embarrassent beaucoup elle-même, quand il s'agit de rapprocher l'un de l'autre pour les mettre en contact, afin qu'ils fassent ensemble des affaires et concourent à un résultat commun.

On ne voit pas comment deux objets, aussi hétérogènes que le sujet et l'objet, peuvent se chercher et se trouver l'un l'autre; comment le sujet sort de sa majestueuse nécessité, pour contracter une mésalliance avec l'objet phénoménique? ou comment l'objet phénoménique ose aborder le sujet, et peut le forcer à lui communiquer ses prérogatives et à lui donner son empreinte. Le fait est certain. La

communication a lieu dans chaque instant, mais c'est la raison du fait que nous demandons, et on ne nous la donne pas. Enfin, il est clair que ce système purement subjectif ne peut nous conduire à aucune espèce de vérité objective. L'objet n'est rien sans le sujet; le sujet est vide, impuissant, stérile, sans l'objet; la conclusion la plus naturelle n'est-elle pas, qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre quelque chose de réel? Veut-on la réalité, on s'adresse à l'objet qui vous renvoie au sujet; on interroge le sujet, il vous renvoie à l'objet. On dirait deux débiteurs insolvables, qui sont d'accord pour se moquer de leur créancier, et qui lui donnent finalement du papier sur un tiers, dont le crédit tient au leur, la réalité de l'expérience.

Ces réflexions sur les différens systèmes, qui ont voulu concilier la dualité originaire du fait primitif avec l'unité, et lier les deux mondes pour y rétablir l'harmonie, seraient susceptibles de grands développemens. Pour le moment, il suffit de les présenter dans leur énoncé général.

Cet énoncé prouve ce que la fortune partielle et éphémère de ces systèmes pouvait déja faire soupçonner, c'est que, malgré les efforts et les tentatives de ces hommes de génie, les

deux élémens du fait de la conscience reparaissent toujours dans leur opposition désespérante. Le monde des représentations et le monde extérieur sont toujours encore séparés par un abîme, ou plutôt ils ont ensemble des communications dont il ne nous a pas été donné de constater la nature, de déterminer le mode et de démontrer la solidité.

Le peu de succès de ces tentatives, faites par les esprits les plus sublimes dont s'honore l'espèce humaine, et la connaissance des difficultés que présente ce genre de solutions, ont déterminé d'autres philosophes à résoudre le problème d'une manière plus hardie. Ils ont nié que l'unité du moi présentât en effet une dualité primitive, et soutenant que cette dualité n'était qu'apparente, ils ont essayé de faire disparaître l'un des termes qui la composent, et de reproduire l'unité parfaite.

II. Les philosophes qui ont suivi cette route, forment la seconde classe de ceux qui se sont occupés de la question primitive et fondamentale, de la base de toute science. A leurs yeux la dualité ne pouvait pas être le premier fait et le premier principe; les deux élémens qu'elle offre se supposant l'un l'autre, n'avaient tous deux qu'une existence relative

et une valeur conditionnelle; la science humaine devait reposer sur quelque chose d'absolu et de nécessaire, et il n'y a de nécessaire et d'absolu que ce qui est un. C'est donc l'unité entière, absolue, parfaite, qu'ils ont tous cherchée et qu'ils prétendent avoir trouvée; mais ils se partagent dans le choix des moyens qu'ils ont employés pour y parvenir, et ils n'ont pas pris tous la même marche.

I. Selon les uns, il n'y a qu'une seule existence, qu'une seule substance, dont toutes les autres existences et toutes les autres substances ne sont que des modifications. C'est toujours une seule et même existence qui présente différentes apparences, qui montre tantôt une de ses faces, tantôt une autre, et qui revêt autant de formes qu'il paraît y avoir d'êtres dans l'univers. Le moi, et ce qui n'est pas moi, ne sont que cette substance unique et absolue, envisagée sous deux points de vue opposés. Le caractère constant du moi est la pensée; le caractère le plus constant du monde extérieur, de ce qui n'est pas moi, est l'étendue. La pensée et l'étendue sont deux attributs distincts de l'existence absolue et primitive. La pensée qui pense la substance unique, n'est qu'une pensée de cette substance; l'étendue que la pensée se

représente, n'est encore que cette même substance, considérée d'une certaine manière par une partie d'elle-même; il n'y a donc pas deux mondes, il n'y en a qu'un seul. L'univers tout entier est absorbé par la grande et absolue existence de la substance unique. Quelque bizarre que ce système paraisse à un œil non prévenu, quelque difficile même qu'il soit de l'énoncer clairement, ce système est un des plus anciens systèmes de philosophie. Xénophane le conçut le premier dans un état encore imparfait; il a reparu élaboré et modifié à différentes époques de l'histoire de l'esprit humain. Tel que nous l'avons présenté, il est l'ouvrage de Spinosa, d'une des têtes les plus fortes et d'un des esprits les plus profonds qui aient abordé le problême générateur. On le nomme quelquefois le panthéisme, parce que plusieurs de ceux qui l'ont soutenu, et entre autres Spinosa, appelaient la substance unique Dieu.

II. D'autres ont modifié ce système en lui conservant son principe fondamental, qui est l'unité absolue. Ici s'offrent les philosophes qui, voyant encore dans la pensée et dans l'étendue un reste de la dualité qu'ils voulaient effacer entièrement, n'ont pas voulu donner ces deux attributs à la substance première. Il y en a qui

ne lui laissent que l'étendue, et ce sont les unitaires matérialistes; il y en a qui ne lui laissent que la pensée, et ce sont les unitaires idéalistes.

Les premiers disent que la matière est tout, ou que tout n'est qu'une seule et même matière différemment arrangée, distribuée, figurée, organisée, mais conservant toujours son caractère primitif et ineffaçable. Le sentiment et la pensée ne sont que des effets ou des modifications de la matière. Le moi n'est qu'un phénomène passager, sans consistance et sans réalité, qui par une illusion croit se sentir différent dans son principe et dans son essence, de ce qui n'est pas lui, tandis que dans le fait ils ont tous deux la même nature. C'est de la matière que le moi est sorti; c'est dans son sein qu'il va se perdre et s'abîmer sans retour. Cette doctrine était celle de tous les philosophes anciens, connus sous le nom d'atomistes. Depuis Leucippe, Démocrite, Epicure, jusqu'aux matérialistes français, tels que Diderot, La Mettrie, et l'auteur du Système de la Nature, qu'on appellerait à juste titre les enfans perdus de la philosophie, ce système a été souvent reproduit.

Les seconds, que jai nommés unitaires idéalistes, placent dans la pensée le caractère es-

sentiel de la substance unique ; ce n'est pas la conscience de tel ou tel individu apparent, bien moins encore la conscience de telle ou telle représentation, mais la conscience prise dans sa plus haute généralité, qui est leur point de départ, ou plutôt le point auquel tout aboutit. C'est la conscience, considérée dans un isolement parfait de tout ce dont elle peut avoir la conscience, à laquelle ils s'élèvent. Ils y arrivent par l'échelle des abstractions les plus fines et les plus subtiles. Du dernier échelon, qui est si délié qu'on ne peut l'apercevoir que par le don de l'intuition intellectuelle, ils s'établissent, non dans le vide comme on pourrait le croire, mais au sein de l'absolu ; ils en sortent par une suite d'actes libres de leur toute-puissance pour construire l'univers phénoménique, pour recréer les individus et pour engendrer toutes les sciences. L'absolu n'a tout englouti que pour rendre sa proie ; on a tout anéanti, on s'est anéanti soi-même comme individu, afin d'enrichir l'absolu ; il faut qu'il reconnaisse ce service en reproduisant tout. Ce système est celui de l'idéalisme transcendant.

Tels sont les différens essais qu'ont faits des hommes à qui l'on ne saurait disputer de s'être égarés laborieusement pour détruire un des

élémens de la dualité primitive, et pour obtenir l'unité parfaite. Tous ces essais ont été malheureux, et cachent, sous les dehors de la démonstration, des pétitions de principes continuelles. La chaîne que ces systèmes prétendent former offre des endroits bien faibles, et ne tient même qu'à un mot vide de sens.

La dualité primitive renaît toujours des efforts mêmes que l'on fait pour la détruire. Les unitaires voient toujours reparaître le moi et ce qui est hors du moi, la pensée et la nature; et ils ne peuvent pas se débarrasser de cette dualité, bien moins encore la faire oublier aux autres. Ils ne peuvent pas même expliquer dans leur système, comment et pourquoi elle se montre toujours de nouveau avec des formes déterminées, précises, individuelles. Le génie de Spinosa lui-même y a échoué. On ne peut pas obtenir du moi, de concevoir et d'adopter un système qui l'anéantit, car enfin, pour concevoir et adopter un système, il faut penser, et le moi est inséparable de la pensée. La conscience est plus certaine et plus évidente que tout le reste, car tout le reste ne peut être évident et certain que par la conscience et dans la conscience. L'individualité dont il est impossible de se détacher entièrement, est non-seu-

lement une énigme insoluble dans le système des unitaires, mais encore une contradiction formelle et palpable.

Êtes-vous unitaire matérialiste? Vous rencontrerez l'unité de la pensée dans votre chemin, et vous ne pourrez jamais expliquer l'unité de la pensée par la pluralité des parties de la matière; vous ne pourrez pas même les concilier ensemble. Êtes-vous unitaire idéaliste? vous croirez sauver le moi, mais ce ne sera qu'en apparence, car dans votre creuset dévorateur il se dissoudra et se volatilisera comme tout le reste; et quand vous conserveriez le moi dans son intégrité, et quand vous vous accorderiez à vous-même une existence individuelle, vous ne serez pas plus avancé; vous ne pourrez jamais, ni vous défaire de la nature et de l'univers, de tout ce qui n'est pas vous, ni le déduire et le dériver de l'action libre du moi. En supposant même que vous puissiez prouver que le moi produit les êtres, et que l'action primitive de la pensée est le point de départ de la philosophie, ce qu'il y a de plus difficile vous restera encore à faire : il faudra expliquer comment cette action produit des individus, et tel individu plutôt que tel autre. La nécessité de la nature, que la liberté de la pensée rencontre

sans cesse sur son chemin, ne peut pas être un résultat de cette liberté vague et indéterminée. Le mot de l'énigme est que le monde des objets nous est donné comme le sujet lui-même; le moi et ce qui n'est pas moi sont inséparables. Et si rien ne nous avait été donné, la pensée ne pourrait jamais rien construire, car elle ne saurait emprunter ses matériaux d'elle-même, et tirer en quelque sorte l'univers de sa propre substance.

De plus, en examinant le système des unitaires idéalistes, il ne faut pas oublier que les notions de l'unité, de l'absolu, de l'existence, du nécessaire, leur sont indispensables pour élever leur orgueilleux édifice. Or ces notions n'ont qu'une valeur conventionnelle, tant qu'il n'est pas décidé si elles sont de simples représentations des objets idéals, ou si dans les objets du monde extérieur elles trouvent leur type primitif, et par conséquent leur réalité. Sont-elles des notions régulatrices, que nous formons par un besoin de la pensée pour donner à l'ensemble de nos représentations le plus haut degré d'ordre et de liaison? ou pouvons-nous, à l'aide de ces notions, prononcer légitimement sur la nature des êtres? C'est là le problême qu'il faut résoudre, avant d'avoir le

droit de partir de ces notions pour élever un système de métaphysique.

Les théories que nous venons d'exposer, et par lesquelles on a tâché de faire disparaître la dualité primitive et de rétablir l'unité parfaite, épuisent tous les modes possibles de solution. Elles-mêmes manquent de solidité, présentent des difficultés insolubles, et ne sont toutes rien moins que démontrées. Si l'on a pris tous les chemins qui paraissent devoir mener au but, et qu'aucun d'eux n'y ait conduit, que resterait-il à faire? Partir de la conscience du moi, y constater la dualité primitive, et l'admettre sans entreprendre de la ramener à l'unité parfaite, ni même de déterminer les rapports des deux élémens entre eux, et la part de chacun d'eux à tout le système de nos représentations.

Sans doute, ce serait renoncer à décider définitivement la question de l'origine des principes, de leur vérité absolue ou de leur vérité relative; mais si tous les modes de solution avaient été tentés sans succès, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à l'entreprise, que de tourner toujours dans le même cercle? L'objet et le sujet nous sont donnés, de l'aveu de la plupart des sectes; nos représentations sont le pro-

duit ou l'effet de l'action combinée de l'un et de l'autre. Nos représentations sont donc le résultat d'un rapport quelconque entre les deux mondes, entre le moi et ce qui n'est pas moi. Les deux termes du rapport ne nous sont pas assez connus pour déterminer avec précision et avec rigueur sa nature et ses effets. Toutes les fois que nous essayons de le faire, nous essayons en quelque sorte de sortir de nous-mêmes, nous perdons le point d'appui de la conscience, et nous en cherchons vainement un autre.

Au-delà de la dualité primitive, il n'y a rien que de vague, ou plutôt on trouve le vide parfait. Cependant il faudrait qu'il y eût quelque chose de réel pour que nous puissions résoudre heureusement la question de l'origine des principes. Ce travail supposerait qu'on peut se placer dans un point de vue plus élevé que les principes, et qu'il y a quelque chose au-dessus d'eux. Dans ce cas, il faudrait admettre ou d'autres faits ou d'autres principes. Les faits que nous aurions regardés comme primitifs cesseraient donc de l'être, et nous leur en substituerions d'autres, mais nous élèverions bientôt sur ceux-ci les mêmes doutes et les mêmes difficultés. Les principes, quels qu'ils soient, devant être les conditions nécessaires et universelles de toute

pensée, nous ne pouvons rechercher leur origine sans penser; nous ne pouvons penser sans les admettre et les supposer. En s'occupant de ce problême, il est donc inévitable de tomber toujours dans une pétition de principes.

Il suffit, pour le progrès des sciences, de constater les faits primitifs et de trouver dans la conscience du moi des principes nécessaires et universels. Ce travail est déja assez difficile pour occuper les esprits les plus profonds. Il n'est pas moins difficile de ramener tous les faits à ces principes, d'appliquer les principes au plus grand nombre de faits possibles, et de leur donner ainsi le plus haut degré d'harmonie, de liaison, d'unité. Ce travail est immense, car le monde des idées et le monde des objets, l'homme et la nature sont inépuisables en phénomènes. Il a fallu des siècles pour ébaucher ce travail, il faudra des siècles pour le perfectionner; aucun siècle ne verra son plus haut degré de perfection, et n'achèvera ce superbe travail; mais si les individus meurent, l'espèce humaine est immortelle, on doit croire du moins à son immortalité pour s'intéresser aux progrès de la science. Cette science ne sera sans doute jamais que la science qui résulte des rapports d'une intelligence donnée avec une nature don-

née ; l'ensemble de nos connaissances ne sera jamais que l'ensemble des connaissances humaines ; mais que voulons-nous, que pouvons-nous vouloir de plus ? Hommes, nous ne pouvons pas juger et raisonner comme si nous n'étions pas hommes, ni savoir comment nous verrions les choses, et comment nous nous verrions nous-mêmes, si nous n'étions pas nous. Il se peut que la plupart de nos idées soient relatives, il se peut aussi qu'il y ait dans quelques-unes de ces idées beaucoup plus de vérité absolue que nous ne pouvons le constater. L'essentiel est que dans le point de vue qui est propre à l'entendement humain, nous raisonnions avec justesse, et donnions à nos connaissances le plus haut degré de perfection possible. L'esprit humain ressemble à l'Anthée de la fable ; ce géant avait des forces tant qu'il avait les pieds sur la terre, il les perdait dès qu'on le soulevait dans les airs, et qu'on lui ôtait son point d'appui. Le point d'appui est pour nous la conscience. Au-delà de notre sphère, nous ne pouvons plus respirer et nous nous étouffons dans le vide.

ESSAI
SUR L'EXISTENCE
ET SUR LES DERNIERS SYSTÈMES
DE MÉTAPHYSIQUE
QUI ONT PARU EN ALLEMAGNE.

Dans le cercle éternel que décrivent l'homme et toutes les choses humaines, on a souvent remarqué que l'homme ne peut se reposer dans aucun état durable et permanent; quand il ne peut pas aller en avant, il rétrograde, parce que rien ne répugne plus à sa nature que l'immobilité.

Que dans l'histoire du monde politique, les peuples parcourant toujours le même cycle, passent de la barbarie à la civilisation, et pour retomber souvent des lumières dans l'ignorance; que dans le tableau des destinées des nations, les abus de la liberté dégénérant en licence amènent le despotisme, et que l'excès du despotisme amène un retour vers la liberté;

on le conçoit; car le sort des peuples ne dépend pas uniquement de leur action propre et spontanée, mais de l'action de la nature et des circonstances.

Il semble que les sciences ne devraient pas présenter les mêmes phénomènes, et qu'indépendantes des évènemens, leurs mouvemens, au lieu d'être ondulatoires, ou rétrogrades, devraient, au contraire, les porter toujours en avant. Telle est, en effet, la marche des sciences physiques, elle est progressive; mais la philosophie ou la science des premiers principes ne paraît pas jouir du même avantage. La métaphysique a peu gagné depuis Platon et Aristote. Elle a toujours tourné à peu près dans le même cercle; les prétentions, l'orgueil, le despotisme de la philosophie dogmatique, ont enfanté le pyrrhonisme qui est l'anarchie de la raison; et les agitations du pyrrhonisme ont frayé le chemin au retour de la philosophie dogmatique qui est le despotisme de la raison. Aussi peu que les peuples savent le fixer dans la véritable liberté civile et politique, aussi peu l'esprit humain se repose-t-il long-temps dans une philosophie sage et modeste qui lui offre à la fois des points d'arrêt et des points de départ, qui circonscrit son activité sans la paralyser,

qui lui oppose des barrières, et lui laisse l'espérance de les reculer, sans lui donner celle de les faire jamais entièrement disparaître.

Les phases diverses de la philosophie en Allemagne, depuis vingt ans, mettent ce fait dans toute son évidence, et en donnent la preuve et l'exemple le plus frappant. La métaphysique a subi, en Allemagne, une suite de révolutions qui présentent plus d'une analogie et d'un point de rapprochement avec celles dont le monde politique a été le théâtre. L'école critique avait annoncé que la science des êtres était inaccessible à l'esprit humain; que la raison, soumise à une coupelle exacte et sévère, avait été trouvée insuffisante pour ce grand œuvre; et que la raison pure, étant purement formelle, ne pouvait prouver aucune existence, ni saisir par elle-même une réalité quelconque. Immédiatement après que la philosophie eut achevé cette grande et décisive reconnaissance, dont le résultat avait été de limiter le champ des opérations de l'esprit humain, et de le resserrer dans des bornes étroites, on a vu des philosophes plus hardis que tous leurs prédécesseurs, mépriser un plan de campagne rétréci qui ne s'étendait pas au-delà de l'expérience, s'engager courageusement dans le

monde invisible, pour en faire le théâtre de leur activité et de leurs conquêtes, et, se plaçant au sein de l'existence absolue, non-seulement prétendre connaître les existences, mais encore nous montrer comment elles naissent et dérivent de l'existence absolue.

Il y a plus; c'est peu que le dogmatisme le plus hardi, le plus tranchant, le plus décisif ait succédé à la philosophie critique; c'est en invoquant les principes de cette philosophie, que les créateurs de ce dogmatisme ont exposé et établi leur système, et, à les entendre, l'idéalisme transcendant de l'un et la philosophie de la nature de l'autre, ont été entés sur les maximes et les résultats de la critique de la raison pure.

Quelles que soient les différences de ces deux systèmes, ils ont une base commune, c'est l'existence absolue; c'est relativement à cette base que nous allons proposer quelques doutes et quelques objections. Pour nous faire mieux comprendre, nous exposerons d'abord en peu de mots, les principes de la philosophie critique et des deux systèmes qui lui ont succédé; nous montrerons ensuite comment, d'un côté, la philosophie critique condamne et l'objet et les moyens de ces deux systèmes, et comment, de

l'autre, elle a pu y conduire et leur prêter des armes; enfin, nous présenterons quelques réflexions sur les fondemens et le but de ces deux systèmes.

Exposé de la philosophie critique, de l'idéalisme transcendant, et de la philosophie de la nature[1].

La philosophie critique admet comme un fait une dualité primitive, le sujet et l'objet; le sujet est le principe de la forme de nos représentations, il fournit, comme faculté de sentir, les conditions de la sensation, comme faculté de connaître, les conditions du jugement, l'odjet est le principe de la matière de nos représentations; il nous donne des intuitions phénoméniques.

Il n'y a de réalité que dans l'expérience, et l'expérience résulte de l'application des notions de l'entendement aux intuitions des sens extérieurs et du sens interne.

Les notions sont vides de sens, et n'ont aucune valeur, ne signifient, ne donnent, n'ap-

---

[1] Kant, Fichte, Schelling, sont les auteurs de ces trois systèmes. Je les nomme une fois pour toutes dans un mémoire où il doit être question des choses et non des personnes.

prennent rien, du moment où on les sépare de la matière que les sens leur fournissent. La matière que les sens fournissent n'offrirait rien de nécessaire, d'universel, et point d'unité, sans la forme que les notions lui donnent, et sans les caractères qu'elles lui impriment.

Ainsi toute connaissance suppose l'union de la forme et de la matière, le concours du sujet et de l'objet; il est clair que le sujet et l'objet ne sont pas les êtres réels, les êtres considérés en eux-mêmes; nous ne connaissons le sujet que relativement à l'objet, l'objet que relativement au sujet, sans connaître la nature intime de l'un ni de l'autre.

A la vérité, il doit y avoir quelque chose de caché sous le sujet et l'objet, mais cette existence ou cet être quelconque nous est inconnu, et équivaut pour nous à — x. Nous ne pouvons jamais espérer, et nous ne devons même jamais essayer de pénétrer jusqu'à lui, car les sens ne peuvent pas nous le révéler, et les notions ne sont applicables qu'au monde phénoménique. Ce sont des ailes qui ne portent plus dès qu'on s'élève au-dessus de l'expérience ou qu'on tente d'aller au-delà.

La raison ne saurait ici nous rendre de service; elle n'est que la puissance des idées in-

conditionnelles et absolues. Par les lois de sa nature, elle tend toujours à donner à l'ensemble des représentations le plus haut degré d'unité possible. Pour cet effet, elle admet nécessairement certaines idées qui impriment au système de nos connaissances, un caractère de totalité et d'unité entière et parfaite. Ces idées sont dieu, l'univers, l'ame. Ces idées n'ont jamais qu'une vertu régulatrice; il ne faut pas les prendre pour des objets, bien moins encore pour des êtres réels, elles ne peuvent rien nous apprendre sur le monde invisible.

La liberté est le seul pouvoir de l'ame qui ne soit pas relatif au monde phénoménique; la liberté est le pouvoir de commencer à volonté une série d'actions indépendamment de tout ce qui paraît les amener ou les empêcher. C'est du sein même de la liberté que naît la loi du devoir. Cette loi, dont les intérêts doivent l'emporter sur tous les autres, et dont les prétentions sont impérieuses, nous impose la nécessité de croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'ame.

Le sujet et l'objet jouaient tous deux un rôle dans la philosophie critique; mais celui que l'objet y jouait était tellement subordonné, qu'on prévit de bonne heure qu'il viendrait un

penseur assez hardi pour se passer de lui et le mettre tout-à-fait de côté. C'était le sujet qui, fournissant la forme de l'espace, paraissait créer la matière; c'était encore lui qui, par le pouvoir magique de ses notions, faisait naître les substances et les causes, et donnait de la consistance à la matière. Le sujet pouvait en apparence se suffire à lui-même; il était possible de le débarrasser de l'espèce d'auxiliaire qu'on lui avait laissé dans l'objet, et qu'il semblait avoir accepté plutôt par égard et par complaisance que par besoin. Le système de l'idéalisme transcendant prit naissance.

Dans les principes de ce système, le sujet seul est la source de toute réalité et de toute certitude. La seule proposition qui ait une certitude immédiate, c'èst la proposition : Moi égal à moi. Elle porte sa preuve en elle-même, et sert elle-même de preuve à toutes les autres propositions. Ce sentiment du moi n'est pas une illusion, il constitue la pensée, et la pensée le constitue. Penser, c'est abstraire et réfléchir. Ces deux opérations se retrouvent partout et sont nécessaires à la formation des notions, des jugemens et des raisonnemens.

Pour penser le moi, il faut faire abstraction de tous les objets, et en détourner les yeux; il

faut ensuite réfléchir, c'est-à-dire, se replier sur soi-même et reporter ses regards sur ce qui a fait abstraction de tous les objets.

Cette manière de procéder ne suffirait pas pour constater l'existence et la réalité du sujet transcendant; on ne le saisirait ainsi qu'à moitié. Penser c'est agir; penser le moi, c'est ramener l'action de la pensée sur elle-même, de façon que l'être pensant et la chose pensée se confondent dans un même aperçu.

Alors le moi se pose lui-même, par un acte de sa liberté; et c'est cette action primitive qu'il faut bien distinguer d'un fait primitif, qui est le principe générateur de la science.

Tout ce qui n'est pas moi, c'est-à-dire l'univers, résulte de cet acte primitif; tout ce qui n'est pas moi est l'antithèse naturelle et nécessaire du moi, et l'accompagne comme l'ombre accompagne la lumière.

Ainsi, comme le sujet est, dans un sens transcendant, la seule réalité, et que ce sujet, par un acte primitif et libre, se pose lui-même, il est clair que savoir et exister sont une seule et même chose; ce qui existe sait qu'il existe; ce qui sait ou connaît est la seule existence réelle.

L'idéalisme avait fait disparaître l'objet, mais on pouvait encore avoir des doutes sur la

nature des procédés par lesquels le sujet se saisissait ou se posait lui-même. On pouvait attaquer la réalité transcendante du moi; le moi, dans les principes de la philosophie critique, n'était qu'un phénomène à ses propres yeux, et n'avait de réalité que dans son mariage mystique avec l'objet; le sujet, en tant que sujet déterminé, pouvait difficilement être l'existence elle-même dans toute sa pureté.

L'auteur de la philosophie de la nature fit un pas de plus, et le sujet qui avait refusé à l'objet toute existence indépendante, qui l'avait dépouillé et anéanti pour avoir l'honneur de le produire, le sujet lui-même disparut, et on lui refusa l'existence réelle et transcendante.

Selon la philosophie de la nature, il ne s'agit plus d'examiner si les choses hors de nous ont une existence réelle, ou plutôt s'il y a quelque chose hors de nous; mais il s'agit de savoir si nous-mêmes nous sommes un objet réel, dans le sens transcendant de ce mot. La vérité pure n'est pas la subjectivité absolue, la subjectivité absolue n'est pas la vérité pure; l'objet et le sujet sont des corrélatifs qui se supposent l'un l'autre, et dès qu'on enlève un de ces deux termes, l'autre s'évanouit avec lui; la vérité ne se trouve que dans l'existence absolue; il n'y a

qu'une existence, une, éternelle, immuable. L'abstraction et la réflexion qui, dans l'idéalisme transcendant, doivent conduire à cet acte pur et libre par lequel l'être se pose lui-même, sont des moyens lents et insuffisans; il faut débuter par l'acte pur et libre; la philosophie est une création entièrement indépendante à laquelle on parvient en détruisant, l'un par l'autre, ou l'un avec l'autre, le sujet et l'objet, et en se plaçant sur le point où l'on est également indifférent à tous deux.

Alors, par un acte appelé l'intuition intellectuelle, on saisit l'existence absolue; cette existence est Dieu, le principe de l'unité et du bonheur. Cette existence est une; l'affirmer c'est la connaître, la connaître c'est l'affirmer. Votre pensée individuelle, finie, limitée, existe-t-elle toujours encore pour vous, et ne pouvez-vous pas faire disparaître entièrement le sujet? Voudriez-vous, du moins, rendre raison de son existence? Si vous croyez avoir besoin de l'expliquer, c'est votre faute, pourquoi ne vous êtes-vous pas assez détaché de votre moi individuel? Pourquoi avez-vous conservé ces formes finies?

Il y a identité parfaite entre la connaissance et l'existence; il y a encore identité parfaite

entre la forme et la matière; mais on ne peut s'empêcher d'admettre dans l'existence absolue une antithèse véritable, c'est celle de l'unité et de la pluralité.

Qu'est-ce que cette antithèse, et d'où vient-elle? L'être, en tant qu'unité parfaite, doit se manifester, et ne peut se manifester en lui-même; il ne peut donc pas se manifester ou se révéler comme unité, il faut donc nécessairement qu'il soit lui-même et un autre que lui-même; c'est une espèce de lien magique qui l'unit lui et un autre.

Quiconque voudrait rejeter ces idées serait dans le cas de prouver, ou bien qu'il y a une autre existence réelle que la manifestation de soi, ou que l'unité parfaite peut exister sans se manifester.

Ainsi l'existence réelle et absolue consiste dans le lien qui joint l'unité et la pluralité : l'unité en tant qu'unité, la pluralité en tant que pluralité n'existent proprement pas; il n'y a que la copule, c'est-à-dire, l'existence pure et simple.

Tels sont les principaux résultats de la philosophie de la nature sous sa forme la plus nouvelle. L'auteur de l'idéalisme transcendant, afin de se soustraire aux objections que cette philo-

sophie élevait contre son système, a modifié ses principes, dans des écrits postérieurs, ou du moins a changé son langage. Son adversaire paraissait lui être supérieur, parce qu'il se plaçait plus haut, ou qu'il laissait subsister encore moins de principes que lui; il a généralisé ses expressions, et en les généralisant, il s'est rapproché de son rival, tout en protestant contre toute espèce de rapprochement ou de parallèle.

Aujourd'hui on peut énoncer les assertions principales de l'idéalisme transcendant de la manière suivante.

Quand on fait abstraction du moi, ou de la conscience, en tant qu'elle est la conscience de telle ou telle existence déterminée, on fait abstraction de soi, comme individu; mais quand on se replie encore sur la conscience et qu'on réfléchit, on a la conscience de l'être ou de la vie universelle.

L'être est un, absolu, immuable; il n'y a point en lui de jeu ni de variation de formes; cet être est Dieu.

Les êtres raisonnables ne sont pas l'être absolu, mais ils sont liés avec lui dans les racines mêmes de l'existence. Hors de Dieu, il n'y a rien; nous-mêmes ne sommes pas substantiellement.

L'Être divin n'est pas encore l'existence, il faut qu'il se manifeste par les existences; l'existence est nécessaire pour que l'Être paraisse l'Être.

L'existence ne sera jamais l'Être immédiat, mais une simple image de l'Être immédiat; la forme de l'existence est la conscience.

L'existence se saisit elle-même dans la réflexion et paraît même s'ébrancher en deux rameaux; elle s'oppose à elle-même l'univers, qui est l'objet de la réflexion; la réflexion peut s'étendre, se multiplier, se réfléchir à l'infini, et c'est ce qui produit l'infini de l'univers.

Le point de vue de la science fait seul comprendre comment on peut ramener à l'unité toute la variété infinie des êtres, et comment cette unité enfante et produit cette immense variété.

Autant qu'il a été possible, c'est avec les propres expressions des créateurs de l'idéalisme transcendant et de la philosophie de la nature, que j'ai présenté une vue de ces deux systèmes. Cette tâche n'est pas facile, quand on écrit dans une langue qui ne permet pas qu'on lui fasse la plus légère violence, et qui ne se prête pas à convertir les qualités, les états ou les actions, en substances ou en êtres, métamorphose très

aisée et très commune dans les écrits des métaphysiciens allemands. En mettant l'article devant un infinitif, ils changent ce qu'il y a de plus indéterminé dans un être déterminé, et l'on ne croirait pas, au premier coup-d'œil, quelle influence décisive cette facilité quelquefois utile, souvent funeste, a eue sur la philosophie.

Résumons, et, pour plus de netteté, opposons l'un à l'autre l'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature. Le premier de ces systèmes a commencé par nier l'existence de tous les objets, de tout ce qui est compris sous la dénomination du monde extérieur au moi; il a tout ramené au sujet, et a fini par idéaliser le sujet même; mais le sujet occupe cependant encore une place importante. La philosophie de la nature affirme alternativement l'existence du sujet et de l'objet; ou plutôt elle nie alternativement l'un et l'autre, de manière qu'il ne reste rien que l'existence. L'idéalisme transcendant procède par la voie de l'abstraction et de la réflexion pour arriver à cet acte pur, libre, créateur, par lequel le moi se pose et s'anéantit ensuite lui-même pour poser l'existence absolue, et cet acte porte dans ce système, comme dans l'autre, le nom d'intuition intellectuelle. La philosophie de la nature croit pouvoir se

passer de l'abstraction et de la réflexion, et se contente de la simple vue; elle débute de prime abord par l'acte créateur. Dans l'idéalisme transcendant, au commencement la matière avait été anéantie, l'intelligence seule restait et produisait tout; dans la philosophie de la nature, l'intelligence et la matière disparaissent et renaissent tour-à-tour, comme pour prouver qu'elles ne sont rien ni l'une ni l'autre; l'idéalisme et le matérialisme se pénètrent et se neutralisent réciproquement; l'intelligence n'est que la matière s'éclaircissant et se subtilisant peu à peu; la matière n'est que l'intelligence s'obscurcissant et s'épaississant de plus en plus; l'auteur de ce système sort de lui-même par un acte de sa volonté pour trouver, ou plutôt pour créer la nature, la perd à son tour pour se retrouver lui-même, retrouvant tout et perdant tout alternativement, il ne garde rien; il ne lui reste que l'existence infinie, c'est-à-dire l'existence vague et indéterminée.

Après cet exposé des trois systèmes, nous passons au second objet de ce mémoire, qui était de déterminer les rapports singuliers que l'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature soutiennent avec la philosophie critique; d'un côté, cette philosophie les condamne, et

ses principes sont incompatibles avec les leurs; de l'autre, cette philosophie leur a frayé la route, et par les vides qu'elle présente et par quelques-unes de ses assertions.

Il ne faut pas de longs développemens pour prouver que les nouveaux systèmes sont en opposition directe avec la philosophie critique; leurs principes, leur but, leurs moyens, leurs résultats, tout est entre eux, non-seulement différent, mais diamétralement opposé.

Leurs principes; la philosophie critique part d'un fait primitif; elle admet avec une entière confiance et même sans examen préalable deux données qui lui sont fournies dans la représentation : la dualité primitive du sujet et de l'objet. L'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature n'admettent point de données primitives, n'en veulent pas et ne croient pas en avoir besoin. Ces systèmes partent d'un acte pur, libre, créateur; ils ne déduisent pas leurs théories : ils les construisent arbitrairement.

Leur objet; la philosophie critique veut expliquer l'origine de nos connaissances, et rendre raison de la certitude de l'expérience; elle prétend avoir démontré que les jugemens synthétiques, *à priori*, avec lesquels on avait espéré d'atteindre les êtres, ne sont qu'un jeu de

notions et ne donnent aucune réalité. L'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature, ne veulent rien moins que saisir le mystère des existences, et, au moyen de jugemens synthétiques, nous dérouler l'être tout entier. Ces deux systèmes supposent le probléme de l'origine de nos connaissances résolu ; mais si la philosophie critique a bien résolu ce problème, nous ne pouvons connaître que ce qui nous est donné, et il ne nous est donné que les phénomènes des sens extérieurs et du sens interne; par conséquent l'objet des deux nouveaux systèmes est inaccessible à l'esprit humain, et leur entreprise est chimérique. Si la philosophie critique a mal résolu le problème de l'origine de nos connaissances, il faut le reprendre et tâcher d'en donner une solution, avant que d'employer des notions, telles que l'absolu, l'unité, dont la valeur dépend de l'origine, et dont l'origine dépend de la solution que l'on demande.

Leur marche; la philosophie critique procède par voie d'analyse, elle décompose les opérations de l'entendement et leurs résultats, afin de pouvoir faire sa part au sujet et à l'objet; l'idéalisme transcendant procède par la voie de l'abstraction et de la réflexion, et arrive fina-

lement à l'intuition intellectuelle; la philosophie de la nature ne connaît d'autre moyen de connaître que l'intuition intellectuelle par laquelle elle débute.

Leurs résultats; toutes les facultés de l'homme n'ont été calculées que pour mettre de l'ordre et le plus haut degré d'unité possible dans le monde des apparences; elles ne peuvent saisir les êtres en eux-mêmes; l'expérience résulte du concours de la forme et de la matière; la variété de la matière que l'objet fournit donne un contenu à la forme; la forme donne l'unité à la matière; au delà du monde de l'expérience existe, sans doute, un autre monde tout différent, mais il est impénétrable pour nous. Telles sont les conclusions de la philosophie critique. Au contraire, l'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature prétendent avoir pénétré dans le monde réel, et nous le révèlent tout entier; c'est du sein même de la réalité que les auteurs de ces systèmes habitent et où ils se sont placés par un acte de leur toute-puissance, qu'ils font naître les apparences, comme autant de reflets d'une lumière pure, inaltérable, éternelle. La métaphysique est-elle possible? avait demandé la philosophie critique, et elle s'était décidée pour la négative; la métaphysi-

que est trouvée, énoncée, achevée, pour toute la durée des siècles qui ne pourront que le reconnaître avec gratitude et avec respect, s'écrient les fondateurs des nouvelles écoles. L'esprit humain peut atteindre l'absolu, disent-ils, nous l'avons atteint et saisi, nous le plaçons dans l'existence, dans la vie universelle : au contraire, dans le point de vue de la philosophie critique, l'absolu ou l'inconditionnel est une de ces idées de la raison, qui n'ont point de réalité objective et dont elle se sert pour faire de l'ensemble de nos représentations un véritable tout; l'existence et l'unité sont des notions de l'entendement qui n'ont de valeur et ne sont susceptibles d'application, qu'autant que nous les appliquons aux perceptions fournies par les sens.

Ainsi la philosophie critique contient non-seulement la condamnation des théories qui lui ont succédé sur l'horizon philosophique de l'Allemagne, mais elle condamne d'avance toute espèce de tentative et d'essai de ce genre, tendant à pénétrer le mystère des existences et la nature intime des êtres. Elle n'a pas besoin de les examiner à fond, ni de les juger séparément; elle a prononcé que ces théories impliquaient contradiction, et qu'il était impos-

sible de réussir dans la recherche des existences.

Ainsi l'on ne peut pas concilier la philosophie critique et les nouveaux systèmes, il faut opter; ou les principes de la philosophie critique sont vrais et démontrés, et les nouveaux systèmes n'ont point d'objet réel, ou l'un de ces systèmes est vrai; ce qui supposerait que son auteur eût réfuté victorieusement et renversé de fond en comble, au préalable, la philosophie critique; travail qu'aucun d'eux n'a même essayé; bien loin de là, l'auteur de l'idéalisme transcendant prétend même être parti de ses principes, et il les invoque dans plus d'une occasion.

On conçoit, en effet, parfaitement, comment certains points de la philosophie critique ont pu conduire aux nouveaux systèmes et leur servir de points de départ; en développant cette idée, qui peut répandre du jour sur l'histoire des opinions, nous indiquerons en même temps quelques côtés faibles de la philosophie critique.

Premier point de passage. Cette philosophie part d'un fait; elle suppose que le sujet et l'objet lui sont donnés; mais en le faisant elle a l'air de faire une supposition arbitraire, et dans le développement de son système, elle dispute

successivement la réalité au sujet et à l'objet, et on se demande, que reste-t-il donc de réel? Ceci exige explication.

Cette philosophie avait reconnu, saisi, et mis en saillie la dualité primitive du moi et du non-moi, et elle avait parfaitement établi que, pour déterminer ce que nous pouvons connaître, et surtout si nous pouvons connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes, il fallait distinguer d'une manière incontestable ce qui, dans l'unité de la représentation, appartient au sujet et ce qui appartient à l'objet, vu que nous ne possédions rien que sous bénéfice d'inventaire, tant qu'on n'avait pas prononcé définitivement sur cette question.

Quand l'auteur de cette philosophie n'aurait rendu d'autres services à la science, que d'élever ce grand doute avec toute la force et l'évidence possibles, et de prouver que tous les philosophes jusqu'à lui avaient fait une pétition de principes, en appliquant les principes avec une entière confiance, avant d'avoir examiné leur réalité, ou avaient résolu la question de l'origine des principes d'une manière peu satisfaisante, il mériterait, de la part de tous ceux qui pensent, une reconnaissance immortelle.

Ce qu'il y avait de plus difficile, n'était pas

de constater la dualité primitive, mais de faire au moi, et au non-moi, au sujet et à l'objet sa part, et de la lui faire d'une manière rigoureuse et irrévocable. Le principe dont l'auteur de la philosophie critique s'est servi, pour régler cette séparation de biens, suppose que cette séparation de biens s'est déja faite; tant qu'elle n'a pas eu lieu, ce principe ne saurait servir de coupelle. Il a dit : ce qui est universel et nécessaire dans nos représentations appartient au sujet; ce qu'il y a de variable et de particulier, appartient à l'objet, et la réalité résulte de la réunion de l'un et de l'autre; mais le sujet est un phénomène à ses propres yeux, sa nature intime lui est aussi inconnue que celle de l'objet; il est lui-même variable, dans celles de ses représentations qui nous paraissent constantes; il pourrait encore être soumis à d'autres variations possibles; on ne voit donc pas pourquoi le sujet doit être, plutôt que l'objet, le principe de ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans le système de nos représentations. Où donc est la réalité, si le moi est un phénomène, et le non-moi aussi un phénomène? Si vous le demandez, le moi vous renvoie à l'objet, car les formes, les catégories, les idées, ne sont rien sans la matière que les sens fournis-

sent; mais d'un autre côté, si vous demandez la réalité à l'objet, l'objet vous renvoie au moi ou au sujet, car il n'y a aucune intuition possible sans les formes, aucun jugement ne l'est sans les notions, et la chaîne des raisonnemens va finalement aboutir aux idées. Quelle est la conséquence naturelle de ce renvoi mutuel? c'est que le sujet n'est rien de réel, et que l'objet n'est rien de réel : que le moi est un phénomène, et que le non-moi en est un également. Comment l'union mystique de ces deux phénomènes, le mariage de ces deux ombres, pourrait-il enfanter la réalité?

Jacobi, Reinhold, Maimon, avaient déja senti tous trois que la philosophie critique, admirable pour détruire les erreurs et pour découvrir les côtés faibles des différens systèmes, n'était pas aussi heureuse quand elle construit à nouveaux frais. L'auteur de l'idéalisme transcendant a été frappé de voir que les deux fils du sujet et de l'objet, auxquels tient toute cette philosophie, flottaient eux-mêmes en l'air, et il a cherché un principe absolu et unique, qui pût servir de base à des constructions plus solides, et auquel on pût rattacher la science, ou plutôt qui l'enfantât toute entière.

Second point de passage. Quoique la philo-

sophie critique fît naître la réalité du concours du sujet et de l'objet, on ne saurait disconvenir qu'elle n'ait une sorte de prédilection pour le sujet, et qu'elle ne lui ait fait la part la plus considérable. Toute unité vient de lui, et par conséquent tout paraît venir de lui, car il n'y a point d'intuition sensible sans unité, point de jugement sans unité, point de raisonnement sans unité. Les formes de l'espace paraissent créer les corps, et avec eux tout le monde extérieur; les catégories, en s'appliquant aux phénomènes, donnent des lois à la nature, et en le faisant semblent la créer ainsi que l'expérience. La philosophie critique parle, à la vérité, toujours de la matière que les sens fournissent; mais par une abstraction hardie, on pouvait essayer de s'en passer. Il n'y avait plus qu'un pas à faire; on était à moitié chemin. Jacobi prévit et prédit qu'on tenterait de tirer tout du sein du sujet, et l'auteur de l'idéalisme transcendant justifia sa prédiction.

Troisième point de passage. Les notions de l'unité et de l'existence ne sont, sans doute, dans les principes de la philosophie critique, applicables qu'aux phénomènes; l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel n'a sans doute qu'une valeur régulatrice, et n'a aucune réalité hors

de l'intelligence qui l'emploie. Ces idées devaient être le couronnement de l'édifice de nos connaissances; mais comme la raison humaine ne peut pas se défendre de les employer, qu'elle n'opère et ne peut opérer que par elles, comme ces idées exercent une si grande influence sur tout le système de nos représentations, l'unité systématique n'est possible que par leur entremise; on pouvait facilement être conduit à les mettre à la tête de toute la philosophie, au lieu de les placer à la fin de ce travail, on pouvait leur donner une réalité objective et en faire la base d'une théorie.

Quatrième point de passage. La liberté était la seule faculté du sujet, qui, dans la philosophie critique, ne fût pas phénoménique. Cette philosophie, qui avait besoin de la liberté, et qui ne pouvait nier son existence, l'a traitée avec plus d'égard que la faculté de sentir et de connaître. Sans dire qu'elle constitue l'essence réelle du sujet, elle l'a placée dans le monde intellectuel, et lui a attribué le pouvoir de commencer à volonté une série d'actions, indépendantes de la chaîne de la nature. La philosophie de la nature bornait son activité à l'ordre moral; les auteurs de l'idéalisme transcendant et celui de la philosophie de la nature, ont étendu

cette activité au champ de la science, et c'est à la liberté qu'ils ont fait produire l'acte primitif qui sert de base à leur théorie.

Nous avons exposé et développé les rapports singuliers que les deux nouveaux systèmes ont avec la philosophie critique, et nous avons vu que, tout en refusant et en enlevant à toutes constructions de ce genre le terrain qui doit les porter, elle leur a fourni des instrumens et des moyens de construction. Il nous reste à présenter quelques doutes sur la base fondamentale de l'idéalisme transcendant et de la philosophie de la nature.

Cette base est l'existence; c'est d'elle que partent ces théories dogmatiques; elle est leur principe générateur, et quelque différens que soient leur marche et leur cours, elles se réunissent dans cette source commune.

Premier doute. Il est certain que rien n'est antérieur à l'existence; l'existence, ce qu'il y a à la fois de plus simple et de plus incompréhensible, ne voit aucun principe, aucun fait au-dessus d'elle, puisqu'on ne peut parler d'aucun fait sans dire qu'il est.

Il résulte de là, qu'on ne peut démontrer aucune existence sans admettre déja une existence donnée, bien moins encore démontrer

l'existence en général; car tout raisonnement supposant quelque chose, suppose déja l'existence.

Ce serait une folie de vouloir définir l'existence. L'existence est simple et indivisible, et toute définition n'est que l'énumération des qualités que l'on distingue et que l'on aperçoit dans le sujet; dans toute définition, on énonce ce qui est, on admet, on suppose déja l'existence.

C'était sans doute une erreur de l'ancienne philosophie wolfienne, de croire qu'il y eût quelque chose d'antérieur à l'existence, et d'imaginer la définir en disant qu'elle est le complément du possible. C'était croire que le possible engendrait en quelque sorte l'actuel, ou que l'existence était simplement quelque chose qui venait s'ajouter au possible. Les qualités ne pouvant pas exister sans exister, elles ne pouvaient pas précéder l'existence; l'existence est donnée premièrement, et avant toutes choses. Elle donne les qualités.

Mais les systèmes nouveaux, tout en suivant la marche inverse à cette philosophie, ne donnent-ils pas dans une erreur tout aussi grande en faisant, de l'existence pure et simple, le premier principe de la philosophie? Ils séparent l'existence, des qualités, tandis que les Wolfiens séparaient les qualités, de l'existence; or

il me semble que ces deux méthodes sont également stériles, et que l'une et l'autre donnent zéro pour résultat.

L'existence est inséparable des qualités, ou plutôt elle les constitue; si elle ne les constituait pas, les qualités ne seraient que des mots; mais d'un autre côté, les qualités sont inséparables de l'existence, car sans elles l'existence ne signifierait rien. C'est sans doute à la grande question des existences que se rattache toute la philosophie, mais c'est à la question : Qu'est-ce qui existe? Si vous séparez les deux termes de cette question, vous n'aurez qu'un jeu de notions sans réalité, ou la seule notion de la réalité.

Qu'est-ce que l'existence pure et simple, si l'on ne dit pas en même temps ce qui existe. Il est clair qu'il n'y a point de choses, si l'on ne peut pas affirmer leur existence; mais il est clair également qu'il n'y a point d'existence, s'il n'y a pas quelque chose qui existe. On ne peut pas dériver de l'existence pure et simple les qualités, à moins que ce ne soit déja de l'existence de ces qualités; on ne peut pas non plus dériver l'existence de la notion des qualités, à moins qu'entre ces qualités on ne comprenne déja tacitement l'existence.

Ainsi, il me semble que l'existence pure et simple ne saurait être un principe de connaissance, le premier principe de la philosophie. L'existence et certaines qualités doivent être données en même temps. Quand on parle d'existence, on dit par cela même que quelque chose existe. L'existence pure et simple n'est rien, ne signifie rien, paraît être tout au plus un mot ou une notion, et sera à jamais stérile et vide.

Second doute. Cette existence pure et simple est l'existence universelle; mais sait-on ce que c'est que l'existence universelle, et peut-on attacher un sens quelconque à cette expression?

On y parvient, disent les auteurs des nouveaux systèmes, en faisant abstraction de toutes les existences individuelles et déterminées, ou plutôt en les anéantissant, et on saisit l'existence unique, éternelle, universelle, par l'intuition intellectuelle.

Je crois aussi que l'existence est une perception interne, immédiate, et c'est au fond ce que les auteurs des nouveaux systèmes nomment intuition intellectuelle.

On ne conclut pas son existence, de quoi que ce soit, comme on l'a déja souvent remarqué, en réfutant le fameux enthymême de Descartes: je pense, donc je suis. Le sentiment ou la per-

ception de mon existence est antérieur à tout ce que je distingue dans cette existence; tout la suppose, et elle ne suppose rien. Sans ce point fixe et immuable, tout serait dans une mouvance continuelle, dans un flux et un reflux non interrompu; rien n'existerait, car il n'existerait pas même d'état. Ce que nous appelons un état, n'en est jamais un que relativement à une autre modification plus passagère, ou plutôt nous nous persuadons faussement qu'il y a des états, parce que nous ne faisons pas attention aux différences légères ou aux degrés des changemens, et que nous ne croyons que l'état change, que lorsqu'il change totalement.

Ainsi, la perception de notre existence est une perception interne, immédiate, ou, selon le langage de la nouvelle école, une intuition intellectuelle. Cette perception immédiate de l'existence est différente de la perception du moi; car le moi n'existant qu'avec l'antithèse de ce qui n'est pas moi, suppose que le moi se distingue du monde extérieur, ou du moins de ses propres représentations. La perception du moi n'est donc pas une perception immédiate; elle est postérieure à celle de l'existence, elle la suppose, et en est en quelque sorte le premier développement.

Mais cette perception immédiate de l'existence nous donne notre existence, et ne nous donne rien au-delà ; elle va sans doute s'ébrancher dans les deux rameaux, ou les deux divisions du moi et du non-moi; mais comment peut-elle nous donner la perception immédiate de l'existence et de la vie universelle?

Serait-ce par abstraction? ce serait sans doute l'abstraction la plus haute et la plus subtile que celle qui, neutralisant ou détruisant tous les sujets et tous les objets les uns par les autres, ne laisserait subsister que l'existence. Mais que garde-t'on, en poussant jusque-là l'abstraction dans le cas même où elle serait possible? Il ne reste plus de qualités; il ne reste plus d'existences positives et individuelles; il reste un mot dont on ne peut rien affirmer. D'ailleurs il ne faut pas oublier que l'abstraction est une espèce de mutilation, de déchirement de ce qui est; comment donc cette abstraction pourrait-elle jamais équivaloir à l'existence et être l'existence elle-même?

Trop souvent, comme on l'a dit, on prend la plus haute et la plus subtile abstraction pour ce qui est simple, et ce qui est simple pour ce qui est réel.

Serait-ce par la vue ou par la contemplation?

La perception de l'existence universelle serait-elle cachée sous la perception de mon existence? Il s'agirait de savoir s'il est possible de la découvrir, de la séparer de tout ce qui n'est pas elle, et de la saisir dans sa pureté. La vie pure et universelle n'offre rien de déterminé, tant qu'elle s'annonce et se déguise dans le moi, et qu'elle est cachée derrière lui. On ne peut donc pas la considérer, et toutes les fois qu'on croira le faire, on ne fera que contempler le type dans lequel elle est ensevelie, ou plutôt son contraire, son antithèse, le non-moi.

Sera-ce par le sentiment? Mais le sentiment est une affection du sujet; et dans le système où le sujet est anéanti, comment l'existence universelle, que, de l'aveu des auteurs des nouveaux systèmes, on ne saisit qu'après avoir détruit le sujet et l'objet, pourrait-elle se manifester par une affection du sujet? et puis, dès qu'il s'agit de sentiment, les illusions ne sont-elles pas faciles et naturelles? Comment pourrait-on être sûr de s'en être préservé, et de ne pas sentir des existences individuelles et particulières, tandis qu'on croirait sentir l'existence ou la vie universelle?

On peut donc demander qu'est-ce que l'existence ou la vie universelle, qui sert de base aux

nouveaux systèmes? Comment la saisit-on? Et que saisit-on en la saisissant?

Troisième doute. Supposons qu'un moyen quelconque nous ait révélé la vie ou l'existence universelle. Les existences individuelles, dit-on, se perdent et se dissipent dans l'existence ou la vie universelle; elles ne sont autre chose que des limitations de la vie universelle; la vie universelle se manifeste ou se révèle nécessairement dans les existences particulières; l'existence absolue sort de son repos majestueux pour s'ébrancher en une foule d'existences relatives. Dans les systèmes de l'idéalisme transcendant, comme dans celui de la philosophie de la nature, il faut que l'être un et immuable, c'est-à-dire, Dieu, se révèle ou se manifeste. Dans le premier, l'être revêt les formes de l'existence; cette existence se divise, et se subdivise en une multitude d'existences, qui sont autant de reflets de l'être. Dans le second, l'unité parfaite enfante la pluralité, ou s'oppose à elle-même la pluralité, parce qu'elle ne peut se manifester comme unité parfaite; et c'est ainsi que naît, dans l'idéalisme transcendant, l'univers, et dans l'autre système, la nature.

Ici on peut demander : s'il n'y a qu'une existence absolue, immuable et universelle, et si

tout ce qui paraît exister, n'existe pas, pourquoi cette existence sort-elle de sa sainte obscurité, ou plutôt de sa lumière inaltérable et pure, pour se manifester et se révéler? A qui se manifeste-t-elle, puisqu'elle seule existe? A-t-elle besoin de se manifester à elle-même? Et comment peut-elle se manifester ou se révéler?

La véritable réponse à la première question, c'est que l'univers, la nature, les existences ou les vies individuelles qui ont disparu par la puissance de l'abstraction, et qui ont été perdre leur réalité dans le gouffre dévorateur de l'absolu, réclament dans la conscience des philosophes, contre leur prétendu anéantissement, et se présentent toujours de nouveau à eux. Ils ne peuvent du moins leur contester l'apparence, et il faut expliquer ces apparences individuelles et les concilier avec la réalité absolue. Jusqu'ici tous les unitaires, panthéistes, y ont échoué; Spinoza lui-même n'y a pas réussi, et cependant son premier principe n'était pas l'existence pure et simple, mais une substance dont les attributs nécessaires étaient la pensée et l'étendue. Les auteurs de l'idéalisme transcendant et de la philosophie de la nature n'ont pas été plus heureux que lui; ils disent toujours que l'être un, absolu, doit se manifester et se révéler, mais ils

n'expliquent pas cette nécessité et ne la déduisent pas de la nature de l'existence absolue. Au fond, ce qu'ils avancent se réduit au simple énoncé du fait : il y a des individus ou des apparences d'individus, quoiqu'il n'y ait qu'un être à qui l'existence appartienne dans un sens éminent, qui soit absolu et immuable.

Comment peut-il revêtir les formes des existences particulières, et produire des apparences individuelles, du moment où on lui dispute l'individualité et où l'on fait disparaître tous les individus? Il est impossible d'en rendre raison. On peut de degré en degré, d'abstraction en abstraction, s'élever jusqu'à l'existence, qui est on ne sait quoi, mais qui n'est plus telle ou telle existence particulière, et, en faisant disparaître l'un après l'autre, les échelons des existences particulières par lesquels on s'est élevé dans le vide de l'existence universelle, se persuader qu'on n'y est pas arrivé insensiblement, et, oubliant l'échelle après l'avoir retirée, on peut s'imaginer qu'on est placé naturellement à cette hauteur. Mais le moment critique arrive, où il faut descendre et sortir du vide pour créer les existences particulières ou pour expliquer leur génération. On ne peut pas les nier, du moins, comme apparences; on ne veut pas leur accor-

der de la réalité, et on ne peut pas les concilier d'une manière satisfaisante avec l'absolu. On a beau dire que l'absolu s'ébranche nécessairement dans la multitude des sujets et des objets, et que la lumière primitive se réfléchit à l'infini par toutes sortes de formes. On n'explique rien en le disant, et le premier principe, n'eût-il même qu'une valeur hypothétique, ne vaut rien comme hypothèse, puisqu'il ne rend pas raison des phénomènes.

Sans doute l'existence relative suppose l'existence absolue ; l'existence individuelle et finie, l'existence infinie; l'existence variable, une existence qui ne change pas ; mais ce qui nous est donné, est l'existence individuelle, ce sont telles ou telles qualités réellement existantes. Soit que, généralisant le sentiment de l'existence et faisant abstraction de tout ce qui existe, nous nous élevions à l'existence universelle, et croyions avoir une notion, tandis que nous n'avons que le reflet d'une perception; soit que nous ayons, en effet, la perception de la vie universelle, en même temps que la perception de notre propre vie, et que la première soit cachée et déguisée sous l'autre, toujours n'aurons-nous, dans ces deux suppositions, qu'une abstraction stérile, ou un fait vide dont on ne saurait déduire

d'autres faits. Ce principe ne nous expliquera donc jamais la nature des existences. Dès que nous voudrons essayer de les connaître, afin d'avoir un point fixe, il faudra partir du moi de l'ame ou de la dualité primitive. Cependant il faudra toujours se rappeler que l'existence individuelle ne nous fera jamais connaître à fond l'existence absolue, et que nous ne pourrons jamais conclure parfaitement de l'une à l'autre, sans tomber dans un anthropomorphisme grossier, ni comprendre et expliquer, comment l'existence absolue produit les existences individuelles, soit que nous leur accordions ou que nous leur refusions la réalité, car ce serait comprendre la création; et il y aura toujours pour l'intelligence humaine, entre l'absolu et le relatif, l'existence universelle et première, et les existences particulières, un abîme : il faut le respecter, et dire avec les auteurs sacrés : *c'est l'Eternel, on ne saurait le comprendre.*

Surtout n'oublions jamais que nous partons du fini et du relatif dans nos recherches; eux seuls nous sont donnés. L'infini et l'absolu sont des notions auxquelles nous parvenons plus tard, et que nous ne formons peut-être que par opposition avec les premières. Il me sem-

ble que l'absolu, l'infini, l'inconditionnel, sont plutôt le couronnement du système de nos représentations que leur base et leur fondement, et qu'elles doivent plutôt être regardées comme les dernières conséquences ou les derniers termes de nos connaissances nécessaires pour les ranger, et leur donner de la consistance en leur donnant de l'unité, que comme le premier principe de la science.

En élevant, avec toute la modestie qui me convient, ces doutes et ces questions sur l'idéalisme transcendant et sur la philosophie de la nature, je suis bien éloigné de ne pas reconnaître le talent distingué des créateurs de ces deux systèmes. Si chacun d'eux ne donnait le sien que comme une vue de l'univers, on conviendrait facilement qu'elles sont hardies et originales, et qu'elles prouvent la profonde sagacité ou l'imagination poétique de leurs auteurs. L'esprit philosophique, plus lent, plus circonspect, plus timide, peut se refuser ce vol audacieux, mais le génie philosophique a toujours aimé à en courir les chances et les hasards.

En étudiant ces systèmes et d'autres productions du sol de la Germanie, dignes de leur être comparées, on ne peut se défendre d'un sen-

timent d'admiration pour cette vie intérieure, cette vie de la pensée qui forme un trait distinctif du caractère et du génie national des Allemands. C'est là que se trouve la vraie grandeur et la vraie dignité de la nature humaine. Quiconque ne vit que dans le monde extérieur pour chercher, observer, juger, employer, classer, ordonner les objets sensibles, sans connaître la vie intellectuelle, ne sera jamais qu'un homme ordinaire, quels que soient les miracles d'intelligence et de volonté qu'il opère sur le théâtre de la société. Il croira tout comprendre et tout expliquer, et il ne comprendra rien; il vivra sans se douter du sérieux de la vie, il exercera l'activité de son esprit sans savoir qu'il a une ame. C'est une belle expression que celle-ci : *Il a de l'ame, beaucoup d'ame,* car ce n'est pas du sein des combinaisons de l'esprit, ni même de ce qu'on appelle vulgairement la sensibilité, que sort et s'élève ce qu'il y a de grand dans la nature de l'homme, mais c'est des profondeurs du moi qui se replie sur lui-même, c'est-à-dire de l'ame. C'est l'ame qui est le foyer de la religion, de la poésie, de la grande et belle activité morale.

La nation qui saisit fortement le monde extérieur, qui est susceptible de recevoir des im-

pressions profondes de tous les objets sensibles, et qui réagit sur eux avec énergie, sera une nation active et brillante. Le monde sera à elle, elle agitera la surface des êtres. La nation qui se refuse au monde extérieur, autant que possible, et dont les penseurs d'élite s'engageront par un acte de leur liberté dans les profondeurs de l'ame, et se replieront sur eux-mêmes, sera une nation plus admirable qu'admirée. Elle s'attachera plus au mouvement de la pensée, qu'au mouvement de la vie active; l'univers lui appartiendra, mais le monde sera quelquefois perdu pour elle, parce qu'elle-même sera perdue pour lui et lui deviendra étrangère; mais la liberté intérieure la consolera de tout, et tant que cette liberté lui restera, elle conservera de la dignité et de la grandeur.

ESSAI

SUR

L'ABUS DE L'UNITÉ

EN MÉTAPHYSIQUE.

Le besoin de l'unité est quelquefois la maladie du génie. Parvenu au plus haut degré de l'activité intellectuelle, il veut le franchir. C'est un parti désespéré. L'homme de génie, se trouvant arrivé sur les confins de la science humaine, voudrait se persuader qu'il est arrivé sur les confins de la science en général. Mais le plus souvent la manie de l'unité est l'effet de l'orgueil, de la paresse, et de l'ignorance.

L'immense variété de la nature et de la société humilie, ou embarrasse et fatigue notre esprit à la fois altier et borné. L'unité, ne fût-elle qu'apparente, satisfait l'orgueil et la faiblesse. On croit être au niveau ou au-dessus de tout, parce qu'on a tout réuni, et qu'on n'a plus besoin de se débattre péniblement au milieu de toutes les variétés individuelles.

Quelle que soit la source de cette tendance à

l'unité, qui s'annonce dans tous les systèmes, et qui leur donne même le plus souvent leur forme et leur direction, il est assez intéressant de voir quels sont les avantages et les dangers qui en résultent dans la haute métaphysique.

Nous nous distinguons des objets extérieurs; nous distinguons nos représentations de nous, et nous rapportons à nous toute l'immensité de ces représentations; nous rapportons la variété à l'unité; le *moi* est un.

Ce n'est pas la divisibilité de la matière à l'infini qui accable et effraie le plus l'imagination; c'est la divisibilité de la vie intellectuelle et morale. Chaque pensée est une, chaque sentiment est un; mais chaque pensée a un objet; cet objet est composé de parties, et la pensée est, par conséquent, composée de pensées. Le dernier terme de cette composition est inassignable. Chaque sentiment a un certain degré d'intensité et de force; ce degré en admet beaucoup au-dessous et au-dessus de lui, il est difficile d'en déterminer le dernier terme. En éprouvant un sentiment, en formant une pensée, on passe par tous ces degrés inférieurs, on parcourt une infinité de points différens; cependant nous ramenons toutes ces modifica-

tions, et toutes les nuances innombrables de chacune de ces modifications, à un point invisible, mystérieux, mais fixe et invariable; le *moi* est un.

C'est, parce que notre nature intellectuelle est une, que nous produisons l'unité dans la science des nombres, que nous l'admirons dans les arts, que nous la cherchons dans la philosophie.

L'unité numérique est notre ouvrage; elle naît de nous et en nous, et c'est elle qui produit toute la science des nombres, ses savans calculs et ses merveilleux résultats.

Chaque objet qui, dans l'espace et dans le temps, dans le monde extérieur et dans l'intérieur de l'ame, nous paraît distinct de tous les autres objets, et, nous offrant des limites déterminées soit de forme et de couleur, soit de caractère et de nature, est saisi par nous séparément, peut aussi être compté, et on lui applique la science des nombres.

Nous admirons, nous aimons l'unité dans les ouvrages de l'art. Un ouvrage de l'art ne mérite ce nom qu'autant que l'idée de cet ouvrage a précédé son existence, et qu'il est lui-même une idée réalisée et revêtue de formes sensibles; car nous ne pouvons saisir un objet, que lors-

qu'il est un. Alors seulement il se distingue de tous les autres et nous ne le confondons pas avec eux. D'ailleurs la variété qui plaît à l'imagination, ne paraît telle que relativement à l'unité, qui lui sert de centre et de point de ralliement.

Nous cherchons l'unité dans la nature. C'est l'unité de but, ou l'unité de l'idée, dont la nature tout entière est l'expression, et qui doit avoir précédé son existence. Nous cherchons l'unité dans les sciences. C'est l'unité de principe; les vérités conditionnelles doivent reposer finalement sur une vérité inconditionnelle et absolue. L'unité qu'on a toujours cherchée dans l'étude de l'Univers, c'est l'unité du tout; ce n'est pas l'unité indivisible; c'est celle dans laquelle toutes les existences individuelles vont se réunir; ce n'est pas celle dans laquelle elles disparaissent; ce n'est pas l'unité d'existence, qui suppose que le tout est l'absolu, ou que l'Être absolu est le tout.

Cependant, c'est une unité d'existence dont on fait aujourd'hui la base de la philosophie. On part d'une idée qui convertit tous les faits en simples apparences, comme si l'on partait d'un fait incontestable; on nie les êtres pour affirmer la simple existence, indéterminée et vague; et l'on a, pour toute acquisition, une

notion qui ne repose sur rien, et qui ne mène à rien. Elle ne repose sur rien ; car nous-mêmes, qui formons cette notion, et qui l'établissons au-dessus de tout, et à la place de tout, nous ne sommes rien de réel, nous ne sommes que de vaines et flottantes apparences. Cette notion ne mène à rien ; car il est impossible d'en déduire les existences.

Tout est un, parce que l'ame est une ; ou du moins, c'est parce que l'ame est une, que la raison tend à l'unité, la voit, ou la cherche partout. La nécessité de l'unité n'a pas d'autre source ni d'autre principe. Cette nécessité de l'unité ne prouve donc pas encore l'existence de l'unité ; car il se pourrait que ce principe ne fût que relatif, qu'il fût pris de nos besoins, et non pas de la nature. Mais la nécessité de l'unité, fût-elle prouvée, il ne s'ensuivrait pas encore que ce fût l'unité d'existence ; il ne serait pas certain et indubitable qu'il n'existe pas d'êtres individuels, qu'il n'y a qu'une seule existence. On pourrait simplement en conclure, que tous les êtres dépendent d'un seul être, et toutes les existences, d'une seule existence.

Le fait primitif de la conscience, qui emporte celui de l'existence, est donc la pierre de touche de toute espèce de philosophie. Contredit-elle ce

fait? elle est fausse; le néglige-t-elle en partie? elle est insuffisante; essaie-t-elle de l'expliquer? elle est téméraire; n'en déduit-elle pas d'autres faits? elle est stérile.

La philosophie est nécessairement forcée de poser ou d'admettre, sans aucune restriction et sans autre preuve, quelque chose qui lui serve de point d'appui et de départ pour entreprendre, et pousser sa marche aussi loin qu'elle peut aller. On ne peut pas dire qu'elle parte d'une *supposition*, mais elle part d'une *position*; et cette position n'est autre que l'existence du moi, et, par le moi, l'existence de l'Univers.

Le moi, ou la conscience, qui porte tout, et que rien ne porte, présente, dans son développement, trois degrés principaux. D'abord, on a la conscience des objets extérieurs par les impressions qu'ils font sur nous; et l'ame réagit sur ces impressions : c'est la sensation. Ensuite, on a la conscience de la sensation elle-même, en tant qu'elle est l'objet du sens interne; l'ame réfléchit, ou réagit, sur ses représentations : c'est l'apperception. Enfin, on a la conscience de l'apperception elle-même; on réfléchit sur la réflexion : c'est la pensée. Arrivé à ce point, il n'y a plus de terme à la progression, ou à la pensée de la pensée, et ainsi de suite.

Comme tout ce qui est indéfini ne satisfait pas l'ame humaine, la pensée de la pensée, la conscience de la pensée, la conscience de la conscience, doit s'arrêter quelque part. L'ame, cherchant ce point d'arrêt, a cru le trouver dans la conscience de l'absolu, ou plutôt dans le sentiment de son identité avec lui. Mais ce sentiment est impossible; car il faudrait, pour qu'il fût possible, que l'ame ne se perdît pas elle-même en s'abîmant dans l'absolu, qu'elle se confondît toujours avec lui, et se distinguât toujours de lui. Or, ou l'ame sacrifie l'unité du moi, et le sentiment de sa personnalité; et alors tout disparaît avec elle : ou elle n'embrasse pas l'absolu, et ne saurait le saisir par ce qu'on appelle *l'intuition intellectuelle*. Dans cette alternative, il est tout simple qu'elle doive se résigner au second parti.

L'être est en nous; et nous n'aurions jamais prononcé le mot d'existence, si le sentiment de l'existence ne nous avait pas fait arriver à la notion de l'existence, ou plutôt nous croyons avoir la notion de l'existence, par cela seul que nous attachons un mot général, au sentiment de notre existence. L'être, ou la conscience, est la racine de toutes les vérités; de la racine de l'être sortent la nature et l'homme; de la nature et de

l'homme dérivent des sous-divisions indéfinies. Mais qu'est-ce que l'Être? Pour résoudre cette question, il faudrait pouvoir nous placer hors, et au-dessus de nous-mêmes. Car il faut connaître l'homme pour savoir ce que c'est que l'être, et il faudrait connaître l'être pour savoir ce qu'on connaît, en connaissant l'homme.

Ce n'est donc pas l'unité d'existence ou une seule existence que l'on doive, ou que l'on puisse admettre, à moins qu'on ne veuille anéantir la base de toute philosophie, en anéantissant le moi, c'est l'unité du principe des existences qu'il faut reconnaître, si l'on veut comprendre les existences, au lieu de les nier et de les détruire. Mais ce principe est un être, et non pas l'existence; la force par excellence, et non une abstraction; une substance, et non un terme vague, un substantif indéterminé; Dieu, et non la totalité.

Tous les systèmes se réunissent à admettre l'absolu; car on ne peut nier que l'Univers ne soit la totalité des existences, et toutes ces existences sont conditionnelles. Si l'absolu existe, il est un être; et cet être, précisément parce qu'il est absolu, doit être libre et intelligent. Le raisonnement suivant me paraît à cet égard aussi simple que péremptoire : Toute force a une di-

rection. Cette direction, elle la reçoit du dehors, ou elle se la donne à elle-même. Toutes les forces qui ne savent pas qu'elles agissent, et ne se le proposent pas, ne peuvent pas non plus le vouloir. Elles reçoivent, par conséquent, leur direction du dehors ; elles sont conditionnelles, parce qu'elles ne sont pas libres. L'Être absolu et inconditionnel doit donc être libre; car, pour qu'il puisse expliquer la direction de toutes les forces, ou leur donner leur direction, il faut qu'il se donne sa direction à lui-même. Or, il n'y a point de liberté sans intelligence ; car il n'y a point d'action propre et indépendante, c'est-à-dire de liberté sans la représentation d'une certaine direction, ou d'un certain effet.

La liberté métaphysique est le pouvoir de produire une première action. Une première action est une action qui, non-seulement n'a été déterminée par aucune autre ; mais qui n'a même été précédée par aucune autre. On dira, c'est un effet sans cause ; l'on aurait plus raison de dire, c'est une cause qui n'est pas elle-même un effet. Il faut bien en admettre une pareille pour expliquer toutes les autres causes.

La liberté est donc le véritable absolu ; par conséquent la liberté est le premier attribut, l'attribut fondamental de la Divinité. La liberté

suppose l'intelligence, non pas en tant que l'intelligence dirige nécessairement la liberté, car elle cesserait par là même d'être la liberté, mais en tant que la liberté est une pensée indépendante de toute pensée intérieure réalisée.

La nature n'est jamais qu'un effet; et les lois de la nature ne sont que des formules générales, ou des effets généraux auxquels on a ramené une multitude d'effets particuliers. Il ne s'agit donc pas d'expliquer la nature par la nature, mais d'expliquer la nature elle-même.

La nature est nécessaire. Ce que chaque être est, fait, produit, résulte de ce qu'il est *lui*, et non pas un autre. Par conséquent, l'ensemble de l'Univers, qui résulte de l'action et de la réaction des êtres, est aussi nécessairement ce qu'il est. Mais, plus la nature est nécessaire dans ses développemens, plus il est démontré qu'il faut placer, avant la nature, un acte de liberté, afin que la nature ne reste pas inexplicable.

Il faut donc sortir de la nature pour comprendre la nature; il faut arriver à un acte différent d'elle et de ses actions pour donner un point d'appui fixe à tous ses effets et à toutes ses actions, et la liberté peut seule rendre raison de la nécessité. Finalement, il faut toujours en venir là. On fait fort bien d'expliquer autant

de choses que possible par l'action et la réaction des forces mécaniques, et des affinités chimiques; mais on ne gagne rien par là relativement à la solution totale du grand problème.

Sans doute en admettant l'unité du principe des existences, et en lui attribuant la liberté de l'intelligence, on n'échappe pas à une difficulté qui est commune à ce système, et à celui où l'on part de l'existence universelle, et où l'on n'admet que cette existence; la voici :

Dans le système des unitaires théistes, on admet que l'Être immuable a produit, et entretient l'Univers, qui n'est qu'une suite de changemens. Dans le système des unitaires absolus, on admet que l'existence universelle, qui doit être immuable puisqu'elle est absolue, se manifeste par une succession continuelle de formes. Dans les deux systèmes, on est embarrassé de concilier l'immutabilité avec le changement.

D'un côté, on ne peut nier que l'Être absolu ne doive être immuable; car un être absolu est un être inconditionnel; un être inconditionnel est un être qui existe par la nécessité de sa nature; ce qui existe, existe toujours d'une manière déterminée; ce qui existe nécessairement, existe donc nécessairement d'une manière dé-

terminée, et doit par conséquent être immuable.

D'un autre côté, on ne peut nier, que le temps ne mesure l'Univers, ou que la loi de la succession ne soit la loi constante et générale de l'Univers. L'existence n'est qu'une suite rapide de mouvemens, qui se détruisent les uns les autres, et jamais ne se ressemblent; la vie, une suite de sentimens, d'idées, d'actions, qui se produisent et se dévorent; toutes les existences sont dans un flux et un reflux continuel, qui ne permet pas de dire : cela *est*; mais cela arrive, ou cela est arrivé.

Comment un être immuable enfante-t-il la succession? ou comment, sur un fond immuable, se succèdent sans cesse des apparences fugitives? C'est énoncer en d'autres termes le grand, l'éternel problème de la CRÉATION.

La difficulté, on le sent, existe dans le système qui part de l'unité du principe des existences, comme dans celui qui part de l'unité des existences. Mais, dans le second, la difficulté est plus grande que dans le premier; car, dans le premier, on demande simplement : comment un Dieu immuable a-t-il pu créer un Univers changeant? dans quel rapport existe avec le temps celui pour qui il n'y a point de temps, ou qui ne le voit que dans les êtres suc-

cessifs? Dans le second, on demande : comment l'Être immuable peut-il être en même temps l'être changeant et successif? — Dans le premier, l'existence et la vie des êtres sont réelles, et servent de point de départ et d'appui à la philosophie ; dans le second, on sacrifie à l'unité toutes ces existences ; et de là il résulte que l'unité elle-même ne repose sur rien, et qu'il ne reste de toutes les existences qu'une vapeur universelle, qui n'a de nom dans aucune langue, qui ne rend raison de rien, qui elle-même ne paraît tenir à rien, qui anéantit l'Univers, au lieu de l'expliquer. Partez d'elle, et vous ne verrez jamais naître de son sein le magnifique spectacle de l'Univers ; car si vous partez de l'absolu, vous ne rencontrerez jamais l'Univers; mais si vous partez de l'Univers, vous arriverez à l'Être absolu.

Dieu est ; l'Univers est. Ou bien il faut nier l'une de ces deux vérités, et l'on a une cause sans effet, ou un effet sans cause ; ou bien il faut convenir qu'on tient deux faits primitifs, incontestables, étroitement liés, sans qu'il nous soit donné de concevoir ni d'expliquer comment ils se produisent l'un l'autre.

Nous venons de voir que, partir de l'unité des existences comme d'un fait, ou comme d'un

principe, c'est faire un abus de l'unité; il est un autre abus de cette notion, qui tient au premier, et qui consiste dans une fausse explication, où une fausse application de la loi de continuité.

Quand Leibnitz parla le premier de la loi de continuité, il s'appuya sur l'axiome : La nature ne fait rien par saut ; et il vit, dans cet axiome, une conséquence du principe de la raison suffisante. Car, si tout doit avoir sa raison suffisante, il faut que tout soit étroitement lié dans la nature universelle ; que le dernier degré d'une action, le dernier terme de son développement soit le résultat de tous les degrés, et de tous les momens antérieurs ; par conséquent, tout est préparé, gradué, nuancé dans la nature, et rien ne s'y fait par saut. Rien de plus certain que ces principes. Pour produire un effet quelconque, la nature parcourt successivement tous les degrés intermédiaires, qui sont de nécessité, pour arriver à un certain résultat, comme pour obtenir certaine quantité, il faut passer par toutes les quantités inférieures, et les additionner, ou comme, pour atteindre un certain but, il faut marcher par tous les points de l'espace qui nous en sépare. Cette vérité peut paraître triviale ; mais, dans l'application, elle est d'une haute importance. De là il y a bien loin au genre de

continuité que les unitaires absolus essaient d'établir. Si tout est un, disent-ils, tout doit être continu. Comme il n'y a qu'une seule existence, ou une seule force, il ne peut non plus y avoir qu'un seul acte. Cet acte produit, et explique toute l'immensité des phénomènes dont se compose la nature. Passant du simple au composé, de ce que nous appelons imparfait à ce qui, dans notre langage, se nomme parfait, toujours égal à lui-même et toujours différent, cet acte enfante toute la multitude des effets dans ses développemens successifs. Cet acte s'élevant, de la terre élémentaire jusqu'à l'homme, ne forme, de tous les êtres, qu'une seule et même chaîne dont toutes les parties ne sont au fond que la même force et le même acte, manifesté et limité de mille manières. L'acte, ou la force, marche en quelque sorte sur une ligne droite, et, dans les différens points de sa marche, ne diffère jamais d'elle-même que par le degré.

Cette hypothèse (car jusqu'ici nous sommes trop peu avancés dans l'étude de la nature pour donner un autre nom à cette idée) a quelque chose de grand et de séduisant par sa simplicité même. Cependant, quand elle ne serait pas contredite par nos expériences, qui nous offrent beaucoup plus de divergences que de conver-

gences, elle ne satisferait ni l'imagination ni la raison. En supposant même que tous les phénomènes de la matière puissent être ramenés à une seule et même force, resterait toujours la dualité ineffaçable : de la *pensée*, et de la *matière ;* et, lors même qu'on pourrait encore faire disparaître cette dualité, resterait toujours à concevoir comment une force primitive, absolue, nécessaire, pourrait, en se dédoublant en quelque sorte de plus en plus, produire toute l'immense variété des phénomènes de la matière et de la pensée, toutes leurs innombrables apparences. Sans doute, si l'on savait comment la monade, ou la force première, qui seule existe véritablement, se divise en dyade, on saurait aussi comment elle enfante la triade; et, ainsi de suite, le développement pourrait aller par degrés à l'indéfini. Mais c'est cette première duplication de la monade que l'on ne peut concevoir, et sans elle tout est inconcevable. La raison et l'imagination trouvent beaucoup plus leur compte à partir de l'existence d'élémens divers, ou de forces hétérogènes, distinctes les unes des autres, agissant et réagissant les unes sur les autres, et produisant par leur action et réaction réciproques, l'ensemble de l'Univers. Cette hypothèse est plus analogue à la raison ;

parce qu'elle explique les différences des êtres, différences qui sans elle seraient inexplicables. Elle plaît davantage à l'imagination, parce qu'elle facilite ses combinaisons, et qu'elle lui présente une heureuse variété; au lieu que, dans l'autre système, où l'on ne voit que *monstrum horrendum, informe, ingens; cui lumen ademptum,* on éprouve, en essayant de faire naître de lui l'Univers, ce vague, ce vide, cette terreur secrète que Virgile exprime si bien en peignant les agitations de Didon :

Semperque relinqui
Sola sibi, semper longam incomitata videtur
Ire viam.

Une seconde objection qu'on peut faire contre cet abus de l'unité, qui amène une fausse application de la loi de continuité, c'est que les genres et les espèces ne sont pas réellement liés dans l'Univers comme causes et comme effets, et que la nature, par conséquent, ne peut passer de l'un à l'autre. Sans doute, les genres et les espèces n'existent pas dans la nature; ce sont des abstractions de notre esprit, qui n'existent que par lui, et pour lui; ce sont les béquilles de notre intelligence. Nous créons les genres et les espèces par une suite d'opérations très

connues; mais il faut pourtant que la nature nous fournisse la matière de ces opérations, sinon nous ne pourrions pas les appliquer, ou dans leur application nous serions sans cesse en contradiction avec la nature et avec les choses. D'ailleurs les individus, génériquement ou spécifiquement différens, et qui sont la base, comme l'objet, de nos classifications, sont aussi peu causes et effets les uns des autres que le sont les genres et les espèces. La nature ne passe pas des uns aux autres, et ils ne se succèdent pas selon le degré de perfection de leur nature; mais ils coexistent tous ensemble, quelles que soient leurs différences, et ils ne sont liés qu'indirectement, comme parties intégrantes du même tout.

Dans le système que nous combattons, et où l'on admet un être archétype, ou prototype, dont tous les autres ne sont que des approximations, plus ou moins fortes et sensibles, on se représente la force une et universelle, comme le point central d'où part une immense ligne droite, ou bien comme un artiste qui élabore toujours à un plus haut degré de perfection une matière dont il n'a tiré d'abord que des ébauches grossières. Mais cette représentation est tout-à-fait fausse. Du même centre partent en même

temps une foule de lignes dans toutes les directions possibles; elles n'ont de liaison que dans leur centre et par leur centre, ou elles n'ont du moins que des liaisons latérales. Le grand Artiste enfante en même temps, et fait sortir du sein de la même matière toute l'immense variété de ses ouvrages, depuis la pierre jusqu'à l'homme.

Un troisième abus de l'unité, en métaphysique, c'est de réunir et de confondre tous les objets de l'activité intellectuelle de l'homme, et de regarder la philosophie, la religion, la morale, la poésie, comme une seule et même chose, ou comme des manières différentes d'envisager une seule et même chose.

Cette erreur tend à brouiller toutes les idées; à force de vouloir généraliser, on efface les différences; à force de vouloir tout simplifier, on ne distingue plus rien. Sans doute la science est une, comme la nature, et comme l'Univers; et, pour l'Intelligence souveraine, qui voit les effets dans les causes, les causes dans les forces premières, et les forces premières dans la force créatrice, les divisions de nos sciences n'existent pas; mais pour nous, qui ne pouvons saisir que des parties du tout, que certains côtés des êtres, que les rapports des êtres avec nous, et

entre eux, il est nécessaire que nous divisions les objets de notre activité intellectuelle en classes, sous peine de ne rien saisir, et de ne rien perfectionner. Sans doute, comme toutes les sciences et tous les arts sont dans l'homme et pour l'homme, partent de lui et s'adressent à lui, les unes et les autres doivent avoir beaucoup de points de contact, et ne paraître différer quelquefois que par des nuances; l'homme lui-même a plusieurs faces différentes, qui tiennent au même principe et sont cependant distinctes; on ne le connaîtrait que très imparfaitement, si l'on ne connaissait pas toutes ses facultés, et leurs rapports réciproques. Chaque science et chaque art exprime un des côtés de la nature et un des côtés de l'homme. Dans chaque science, une certaine partie de la nature est coordonnée à la raison humaine; dans chaque art, les facultés de l'homme agissent sur la nature d'une manière toujours relative à une faculté principale.

Il est très vrai que la philosophie, dans le sens le plus élevé du mot, et la religion, ont tant de rapport, qu'on serait quelquefois tenté de croire qu'elles sont une seule et même chose, considérée sous deux points de vue différens.

Toutes les religions de la terre, et toutes les

philosophies, ont le même objet : l'infini, l'inconditionnel, l'absolu.

Dans les systèmes de philosophie, l'absolu, l'inconditionnel n'a pas toujours été une *Personne ;* dans les religions, ces deux termes ont toujours été synonymes. Cependant il y a eu des religions qui, à côté ou au-dessus des dieux qu'elles admettaient, et qu'elles adoraient, plaçaient toujours l'existence universelle dans son inconcevable plénitude et indépendance, ou du moins quelque chose d'éternel et d'antérieur aux dieux. Ceux-ci n'étaient pour eux que la monnaie, le type, le représentant de l'infini. Ainsi, dans les anciennes théogonies grecques, le Chaos et la Nuit servaient de fond au brillant Olympe, et à tous les dieux qui l'habitaient.

Quand on attache aux termes de philosophie et de religion des idées précises, on voit qu'elles ont une source et des effets différens. La philosophie voit, dans l'Être infini, le principe de toute raison, et le dernier terme de la raison ; il est la base de toutes les démonstrations, comme il est la racine de toutes les existences. La philosophie tâche de connaître l'Être infini, et de dériver de lui les êtres finis, et les lois qui les gouvernent ; la religion reconnaît l'Être infini, et croit à son existence. Pour la pre-

mière, il est un principe ; pour la seconde, il est un fait. La religion consiste dans les rapports de l'Être infini avec l'être fini ; ils sont liés l'un à l'autre. Le terme même de religion annonce et indique l'existence de cette liaison.

La philosophie est dans l'homme autant que le moi, aperçu, saisi, développé, est la base de la philosophie ; mais, lorsque la philosophie tend à prononcer sur les existences, elle porte proprement sur ce qui est hors de l'homme, sur les objets. La religion est toute entière dans l'homme ; l'ame en est le principe, le théâtre, le sujet et l'objet. C'est dans l'ame, et par l'ame, que Dieu est donné à l'homme ; car la religion n'est que le sentiment des rapports du fini à l'infini, et l'ame humaine, qui est un reflet de l'infini, trouve tout cela en elle-même.

La religion et la morale ont, sans contredit, des affinités nombreuses ; car toutes deux tiennent par leur racine aux profondeurs de la nature humaine. Cependant on méconnaît leur nature en voulant les confondre dans une parfaite unité. On l'a essayé, tantôt en fondant la morale sur la religion, tantôt en appuyant la religion sur la morale. De ces deux systèmes le premier est préférable ; il vaut mieux aller

de Dieu à la loi, que de la loi à Dieu. Si l'homme va de la loi à Dieu, Dieu ne sera plus le législateur, l'homme le sera lui-même ; Dieu cessera d'être l'auteur et le principe de la loi, il ne sera plus que l'idéal de la loi, ou la loi personnifiée. A la fois législateur, et chargé d'appliquer et d'exécuter la loi, il arrivera à l'homme ce qui arrive de cette cumulation de pouvoirs dans les corps politiques. Les lois deviennent mauvaises, parce qu'elles sont influencées par les besoins et les intérêts du moment. S'il va au contraire de Dieu à la loi, la loi sera plus inaltérable, plus auguste ; l'homme sera plus dépendant, l'autorité dont il dépendra, sera plus fixe, elle aura où elle prendra sa racine dans l'avenir.

Mais ce qu'il y a de plus funeste pour l'homme, c'est de croire que la morale lui suffise, et qu'on puisse se passer de la religion. L'homme sans religion ne sera jamais qu'un être mutilé ; sans elle la vie humaine sera un édifice sans couronnement et la morale une anomalie. Sans la religion la morale est une route fortement tracée, et marquée par des barrières qui empêchent qu'on ne s'égare et qu'on n'empiète sur les propriétés de ses voisins ; mais c'est une route sans but. Par sa

beauté, sa grandeur, sa solidité, elle semble calculée pour mener à l'infini, et cependant elle ne mène à rien, et sur aucun point elle ne présente de vastes perspectives. Elle facilite, entretient, et assure les communications sur la terre ; mais à cette fin, on n'avait pas besoin d'un chemin si magnifique ; et de simples sentiers pouvaient suffire pour aller du point de l'espace où l'on vit au point où l'on meurt. La morale et la religion, à leur plus haut degré de perfection, se réunissent toutes deux en Dieu ; là, la morale n'est que l'amour de la règle, et la religion, la règle suprême de l'amour.

Cependant il est très sûr que, dans l'abstraction, la morale, comme simple théorie des lois de la volonté, peut exister sans la religion ; et la religion, comme simple tendance de l'ame vers l'infini, comme besoin de s'unir à Dieu, peut exister sans la morale. Quels que soient leurs points de contact, il existe toujours entre elles des différences sensibles et frappantes. La religion est intérieure et mystérieuse; son siège est dans le sentiment; la morale est déterminée et fixe, son siège est dans la volonté. La morale peut être saisie par l'entendement, et par conséquent elle peut être

comprise. Les formules générales de la morale reposent sur des notions; en général les notions, ces figures de l'esprit, sont les limites de l'entendement; et les notions qui servent de base à la morale, sont les limites de la liberté.

La religion ne peut être saisie que par l'ame. Dieu ne peut être compris, parce que Dieu ne peut être renfermé dans des limites; et la religion, ou le mouvement qui porte l'ame vers Dieu, est la projection indéfinie de l'ame vers l'infini.

Le fameux mot d'Héraclite: Entre hardiment, ici aussi il y a des Dieux! peut s'appliquer à tous les objets de la nature; car dans tous les objets pris isolément, vit et respire une idée divine. Tous les êtres sont des images, des types, des symboles de l'Être infini. Dans ce sens, la religion et la philosophie ont un côté poétique; mais de là il ne s'ensuit pas, comme on voudrait nous le faire croire, que la philosophie, la religion, et la poésie, soient identiques.

La philosophie consiste à dégager les principes, et les idées éternelles, des formes qui les couvrent; la poésie, à couvrir les sentimens et les pensées de formes neuves, belles, bril-

lantes. L'une arrive à l'idée, l'autre part de l'idée. Le philosophe décompose les êtres, et en les décomposant, il les détruit; mais il les détruit pour les recomposer de nouveau, il essaie d'arriver par la mort au secret de la vie; le poète crée des êtres, il donne la vie. La religion, qui convient le mieux à la poésie, doit être positive : car l'imagination et le sentiment n'ont de prise ni sur les doutes ni sur les abstractions; il leur faut quelque chose de réel. Pour que la religion puisse s'allier à la poésie, et la pénétrer de son feu divin, il faut qu'elle soit, à la fois, intellectuelle et sensible; intellectuelle, afin d'être sublime; sensible, afin de pouvoir revêtir les formes de la beauté. S'il n'existait que de la matière, il n'y aurait rien d'éternel, de pur, de céleste dans la poésie; s'il n'y avait que des idées, il n'y aurait point d'images. Sans le monde intellectuel, point d'infini; sans le monde matériel, point de formes finies.

La philosophie est la science des rapports du fini à l'infini; la religion, le sentiment de ces rapports; la morale, la règle des actions qui en dérivent; la poésie est l'expression sensible de ces rapports éternels, un jeu infini de formes qui, dans son immense variété, le dis-

pute à celui de la nature ou de l'Univers sensible. La religion est la vision intellectuelle de la lumière primitive, le sentiment intime de la beauté de cette lumière pure, incréée et éternelle; la poésie, l'art de l'unir aux corps, et de la répandre sur le monde des formes et des couleurs; la morale, l'art d'unir la lumière à nos actions, et d'en faire leur principe vivifiant. La philosophie est l'optique de l'ame, de cet œil du monde invisible; elle ramène à des lois la réflexion et la réfraction de la lumière.

La religion, la philosophie, la morale, la poésie, supposent toutes l'enthousiasme; c'est le foyer commun où elles allument toutes ensemble leurs flambeaux. Il ne se fait rien de grand sans enthousiasme; parce qu'il n'y a rien de grand sans point de contact avec l'infini; et l'enthousiasme n'est autre chose que le pressentiment de l'infini, soit qu'on l'imagine, le sente, le pense, ou qu'il existe dans un objet. Il n'y a par là même point de génie sans enthousiasme; car le génie est la faculté de découvrir l'infini dans le fini, ou de réaliser l'infini dans le fini. Tout comme il y a un enthousiasme religieux, philosophique, moral, poétique, il y a le génie de la religion, le génie

de la science, le génie de la vertu, et celui de la poésie ; mais l'enthousiasme religieux a son principe dans l'ame ou le sentiment ; l'enthousiasme philosophique, dans l'intelligence ; l'enthousiasme de la vertu, dans le caractère ou la volonté ; l'enthousiasme poétique, dans l'imagination.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DU PREMIER VOLUME.

I. PHILOSOPHIE.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.



